



Universidade Federal da Bahia

Reitor: Prof. João Carlos Salles Pires da Silva
Vice-reitor: Prof. Paulo César Miguez de Oliveira

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Diretora: Prof^a. Maria Hilda Baqueiro Paraíso
Vice-diretora: Prof^a. Iole Vanim Macedo

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Coodenadora: Prof^a. Maria Gabriela Hita
Vice-coodernadora: Prof^a. Iara Maria de Almeida Souza

FFCH-UFBA

Estrada de São Lázaro, 197
Federação - Salvador, BA - Brasil
CEP: 40.210-730

A Revista Prelúdios é uma publicação científica eletrônica semestral. Lançada em 2013, tem como objetivo divulgar artigos, ensaios e resenhas de pesquisadores da área de Ciências Sociais vinculados a instituições nacionais e internacionais. Poderão ser submetidos para publicação textos originais - ainda não publicados em outra revista científica nacional, estrangeira ou em coletâneas - ou publicados em anais de eventos científicos. O recebimento de submissões é em fluxo contínuo. É preciso apenas se cadastrar no site e submeter o seu trabalho.

Editores Gerentes

Bruno Vilas Boas Bispo
João Rodrigo Araujo Santana
José Adailton Santos

Comissão Editorial Responsável

Cláudio Almeida Silva Filho
Fernanda Faria
Thallison Luiz Maia Santana
Ubiraneila Capinan

Financiamento

PPGCS (UFBA)

Preparação de textos

Equipe da EDUFBA

Prelúdios

<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistapreludios>
Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. v. 7, n. 7, jan./jun. 2019
contato.preludios@gmail.com

Em sua integralidade, o conteúdo dos textos publicados é de exclusiva responsabilidade dos autores, não implicando necessariamente na concordância da Comissão Editorial, do Conselho Consultivo ou de qualquer profissional envolvido com a publicação desse periódico.



PRELÚDIOS

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais da UFBA

Projeto e capa

Rodrigo Oyarzabal Schlabitz

Imagem da capa

André Luiz Fernandes da Silva

Editoração

Silvana Pereira da Silva Designer - ME

Revisão e normalização

Equipe da EdUFBA

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Prelúdios : revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA /
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. - v. 9,
n. 10 (ago. dez. 2020)- . - Salvador, : FFCH UFBA, 2021.

Semestral.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1, jul./dez. 2013.

ISSN 2318-7808

1. Ciências sociais - Periódicos. I. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

CDD - 300.5

SUMÁRIO

EDITORIAL

DOSSIÊ EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS / 7

Maria Rosário de Carvalho
Nathalie Le Bouler Pavelic
Edwin B. Reesink

ARTIGOS

UMA ETNOGRAFIA DOS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS DE RECONHECIMENTO TERRITORIAL QUILOMBOLA: APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS E ÉTICOS DA PESQUISA / 26

Flavio Luis Assiz dos Santos

INSURGÊNCIAS QUILOMBOLAS NO SERTÃO: TIJUAÇU E CARIACÁ, ENTRELAÇARES IDENTITÁRIOS ENTRE COMUNIDADES “IRMÃS” / 48

Paula Odilon Santos

SER NEGRA(O) E ASPIRANTE A ETNÓLOGA(O): NOTAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO COM OS KIRIRI / 72

Fernanda Almeida
Jardel Jesus Santos Rodrigues

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE INSERÇÃO, ANÁLISE DE DISCURSO E ANÁLISE SITUACIONAL EM UM CAMPO ETNOGRÁFICO JUNTO AO POVO KIRIRI / 91

Gabriel Novais Cardoso

NARRATIVAS DE LUTA POR TERRAS E DIREITOS CONSTRUINDO HISTÓRIAS E MEMÓRIAS COM OS PATAXÓ HÃHÃHÃI / 116

Jurema Machado de A. Souza

“VOCÊ PODE IR PARA O FUNDO DO MUNDO, MAS SEMPRE VOLTA PARA A ALDEIA”: OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO, SUL DA BAHIA, E O RETORNO DOS PARENTES / 138

Daniela Fernandes Alarcon

AGRADAR E AGRADECER AOS DEUSES: SER ATACADO ENTRE POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE DO BRASIL / 165

Cyril Menta

CANDOMBLÉ DE CABOCLO: NOTAS DE UM TRABALHO DE CAMPO NA ILHA DE MARÉ / 184

Marcos Rodrigues

EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS NA QUIMBANDA NORTE-MINEIRA: REFLEXÕES INICIAIS / 202

Táisa Domiciano Castanha

MAPEANDO CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS RELIGIOSAS ENTRE ALFAEOMEGUENSES / 222

Mardson da Silva

RESENHA

REFLEXÕES SOBRE A AUTOETNOGRAFIA / 240

Suzana Maia
Jeferson Batista

DEMADA LIVRE - ENTREVISTA

POVOS INDÍGENAS E PANDEMIA DE COVID-19, ENTREVISTA COM O PROFESSOR JOSÉ AUGUSTO LARANJEIRAS SAMPAIO / 247

Fernanda Santos Santiago
Paulo Marcos de Assis Barros

Maria Rosário de Carvalho¹
Nathalie Le Bouler Pavelic²
Edwin B. Reesink³

DOSSIÊ EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS

O Dossiê *Experiências Etnográficas* se propôs a reunir propostas documentais e/ou experimentais, empíricas, apontamentos metodológicos e/ou reflexões teóricas sobre a produção etnográfica na contemporaneidade. A significativa acolhida ao edital – 25 artigos submetidos – foi um indicador do interesse suscitado pelo tema junto ao conjunto de autores, alguns dos quais estão lançando mão da etnografia pela primeira vez.

Como é sabido, há posições teórico-metodológicas diversas em face da etnografia, das “experiências etnográficas” e do “fazer etnográfico”. Portanto, estamos longe de um consenso, salvo pelo entendimento de se tratar de uma forma específica de criação e circulação de conhecimentos. Procederemos, nesta Introdução, a uma espécie de mapeamento limitado que estará longe de fazer jus ao já longo tempo de constituição da antropologia – a chamada antropologia científica, a partir de Bronislaw Malinowski – e que tenderá a se cingir, predominantemente, mas não exclusivamente, ao movimento – “barulho”,⁴ para alguns (TRAJANO FILHO, 1988) – desencadeado a partir de meados dos anos 1980 em torno do que se convencionou denominar pós-modernismo em antropologia.⁵ A

1 Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professora titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e coordenadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA). Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. *E-mail*: mrgdecarvalho12@gmail.com.

2 Doutora pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura/UFBA) e pelo Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain, Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHES). Pesquisadora associada ao PINEB/UFBA e membro da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ-BA). *E-mail*: nathalie.leboulerpavelic@gmail.com

3 Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ), professor titular da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e coordenador do PINEB/UFBA. É membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (UFPE) e da ANAI. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. *E-mail*: edwin.reesink@ufpe.br.

4 O tom irreverente de Wilson Trajano Filho não o impede de fazer uma leitura crítica cuidadosa de *Writing Culture*, ressaltando a sua importância “por trazer uma consciência estética e ética para a antropologia” e por seu caráter “provocante e intrigante” (1988, p. 150).

5 De acordo com George Marcus, rotular a crítica então formulada de antropologia “pós-moderna” ou “pós-modernista” é errada. Embora ele admita que a produção artística da época e os debates a seu respeito

preocupação maior é proporcionar àqueles que estão se acercando da etnografia um panorama, ainda que pontual, dos debates então travados.

“Etnografia não é antropologia”, afirma, peremptoriamente, Tim Ingold, partindo do pressuposto de que as duas se orientam por propósitos diferentes. Enquanto a antropologia busca “[...] um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos [...]” (2008, p. 347), a etnografia descreve “[...] as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão [...]”. (INGOLD, 2008, p. 347) Mas qual é o vínculo entre as duas? A etnografia é o núcleo central da antropologia, cabendo à segunda investigar as condições e possibilidade da vida humana no mundo. (INGOLD, 2008, p. 345) Veremos, adiante, que a posição de Ingold sofrerá torções nos anos subsequentes.

Mariza Peirano (2014), a seu turno, desautorizou tratar da etnografia como apenas um método; contudo, seria um procedimento fundamental para assegurar a constante reinvenção da antropologia mediante a relação entre as surpresas da pesquisa e as teorias impulsionadas por essas surpresas.⁶ A cada pesquisa, as concepções teóricas são postas em risco, até porque, como lembra Marshall Sahlins, “[...] os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos [...]” na ação (1977 a, p. 9). E, reciprocamente, as relações sociais são manifestadas através da ação.⁷ (STRATHERN, 2014, p. 361)

tenham incentivado muito “[...] o gosto dessa controvérsia nas humanidades e nas ciências humanas nos Estados Unidos [...]”, a crítica da etnografia e as experiências daí decorrentes “[...] não podem, de forma alguma, ser identificadas com um pós-modernismo estético”. O ambiente teria ensejado as condições para que alguns antropólogos valorizassem estratégias de pesquisa e elaboração de textos “[...] baseadas em aspectos do modernismo clássico repensado e revivido para que pudessem alcançar os mesmos objetivos que antes, definidos em termos bastante tradicionais [...]”. (MARCUS, 1991, p. 2190)

6 A expectativa de surpresa reaparece no texto etnográfico como um tipo diferente de revelação, alerta M Strathern. “Os modos diversos como os antropólogos ‘atribuem sentido’ a materiais bizarros; ou situam os eventos num contexto mais amplo, ou revelam uma ideologia, ou demonstram — o que por algum tempo foi uma preocupação analítica — a existência de uma relação entre o real e o ideal a ser explorada: todos esses são movimentos analíticos que transmitem o efeito de surpresa [...]”. (STRATHERN, 2014, p. 354)

7 A frase “[...] as relações sociais são tornadas manifestas por meio da ação [...]” é da autoria de Alfred Gell, em seu livro *Art and Agency* (1998 apud STRATHERN, 2014, p. 360), afirma Strathern. Ao delinear uma teoria antropológica da arte, Gell pretendia que essa teoria fosse semelhante às outras existentes na antropologia social, isto é, que tivesse como matéria o funcionamento das relações sociais. Não se trataria de uma descrição da arte como representação, “[...] ou um tratado do significado cultural, ou o exercício de pôr as produções artísticas num ‘contexto social’”. Era para teorizar a arte como algo que opera no interior de um nexo de agência. O agente faz os eventos acontecerem. A arte, segundo ele, pode ser ator ou pode sofrer ação, ser agente ou paciente, num campo de agentes e pacientes que assumem formas diversas e têm efeitos diversos uns sobre os outros. Desse modo, no que concerne à eficácia sobre os outros, pode-se ver um objeto de arte do mesmo modo que se vê uma pessoa. Ele corporifica capacidades [...]”. (STRATHERN, 2014, p. 361-362)

Carole McGranahan (2018), ao lembrar que o termo etnografia tem raiz nas palavras gregas *ethnos* (folk, povo) e *grapho* (escrever), afirma que é muito mais do que escrever: é também um método e uma teoria. A rigor, as duas autoras não têm posições discordantes, apenas, buscando enfatizar o par método/teoria como intrinsecamente interligados, podem dar uma impressão contrária. Como um método, é uma forma de conhecimento incorporado (*embodied*), empírico e experimental, baseado no campo e centrado na observação participante, que requer participação, não apenas observação. E como teoria, ela começa no terreno (*on the ground*), com os conceitos que apoiam as vidas das pessoas, visões de mundo, ações e palavras específicas a cada comunidade. (McGRANAHAN, 2018, p. 1)

Tim Ingold é, nesse sentido, um pouco mais incisivo. Para ele, nada tem sido mais danoso à etnografia do que sua representação como método etnográfico. Ela tem seus métodos, indubitavelmente, mas não é um método. É uma prática por direito, uma prática de descrição verbal. Assim sendo, a antropologia é uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo, não é o estudo de como escrever etnografia ou das problemáticas reflexões sobre a transformação da observação em descrição. (INGOLD, 2014)

Considerado o antropólogo mais importante de sua geração, Clifford Geertz foi a figura proeminente na “[...] viragem interpretativa nas ciências sociais e no repensar das fronteiras entre as ciências naturais e as ciências humanas [...]”. (WHITE, 2007, p. 1187) Em 1970, no Instituto para Estudos Avançados em Princeton, ele criou a “escola de ciência social interpretativa” e se dedicou, quase em tempo integral, à investigação e à escrita ao longo dos 36 anos seguintes. (VINCENT, 1990, p. 426 apud WHITE, 2007, p. 1187) Parece haver um consenso de que, com a exceção de Max Weber, ele não teria se deixado inspirar nas grandes tradições da antropologia ou sociologia, mas sim na filosofia linguística – Gilbert Ryle e Ludwig Wittgenstein – e na crítica literária – Kenneth Burke e a nova crítica literária dos anos 1960. (WHITE, 2007)

É muito curioso que, não obstante criticado pelo seu trabalho etnográfico em Java, Bali e Marrocos – tido como resultante de uma investigação negligente e propensa a uma generalização “demasiado casual” – e reconhecido pela sua consumada habilidade como ensaísta, Geertz seja amplamente visto como “[...] marcando uma grande mudança de paradigma, uma revolução [...] na teorização do conceito de cultura [...]”. (WHITE, 2007, p. 1188) O que, aparentemente, jogou um papel considerável nessa “revolução” foi a sua técnica retórica, que se

tornaria uma grande estratégia de seus estudos etnográficos, históricos e literários. (MARCUS, 2015)

Como é largamente sabido, o conceito de cultura defendido por Geertz é semiótico – uma teia de significados tecidos pelo homem –, o que requereu uma ciência interpretativa. (GEERTZ, 1978) Causaram grande impacto duas afirmações contidas em *A interpretação das culturas*: 1 em antropologia, o que os praticantes fazem é etnografia, isso não é “uma questão de métodos”, mas de estabelecer relações, transcrever textos, levantar genealogias etc.; 2) não são, contudo, esses elementos que definem o empreendimento etnográfico: “[...] o que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’ [...]”. (GEERTZ, 1978, p. 15)

Uma “descrição densa”, por sua vez, é uma descrição inteligível dos acontecimentos sociais, comportamentos e processos que compõem uma cultura, apreendida como um contexto, e assim passível de ser apresentada ao leitor. (GEERTZ, 1978) Descrever *densamente* um objeto, tal como preconizado por Geertz, requer interpretá-lo por meio de referências às categorias culturais dentro das quais ele é produzido. Isso exige do pesquisador “situar-se”, não no sentido de se tornar nativo ou de copiá-lo, porém no sentido de *conversar com ele*, alargando o universo do discurso humano. (GEERTZ, 1978, p. 24)

Conversar com os interlocutores tem sido, todavia, muitas vezes compreendido pelos admiradores de Geertz como transcrever, literalmente, o acontecimento do falar e não, como Geertz preconizava, “o que foi dito”, ou seja, o noema – “pensamento”; “conteúdo”; “substância” – do falar. Em outras palavras, “o significado do acontecimento de falar”, não “o acontecimento como acontecimento”. (GEERTZ, 1978, p. 29)

Writing culture: the poetics and politics of ethnography (A escrita da cultura: poética e política da etnografia) (CLIFFORD; MARCUS, 1986) resultou de um Seminário de Estudos Avançados realizado na School of American Research, em Santa Fé, Novo México, em abril de 1984⁸ (o livro só foi publicado no Brasil em 2016). O conjunto de reflexões ali desenvolvidas sobre a produção textual da antropologia mediante a historicização crítica de antropólogos, historiadores, tradutores etc. – oito dos dez participantes tinham formação em antropologia, um em história e um em estudos literários – foi selecionado em função de estratégias experimentais de escrita e de novas inscrições etnográficas. Foram debatidas as relações entre antropologia e colonialismo e os critérios epistemológicos e políticos implícitos na representação do Outro. O observador tornou-se,

8 Um registro completo das discussões ali travadas pode ser encontrado em *Current Anthropology*, v. 26, 1985.

igualmente, alvo de uma crítica acerba decorrente do que era então designado privilégio político e epistemológico.

Não é fortuito que E. E Evans-Pritchard tenha participado como o epicentro da antropologia então questionada por seu “realismo etnográfico” e, conseqüentemente, por sua autoridade etnográfica. Buscava-se desconstruir a objetividade científica dessa antropologia, desautorizando-a através do que ela supostamente escondia, ou seja, notadamente as condições intersubjetivas de observação e interação. Dessa crítica, tendencialmente radicalizada, decorreria uma resposta ou um contraexemplo situado em polo inverso, isto é, a imersão na subjetividade do outro. No livro *Nisa: the life and words of a !Kung woman*, de Marjorie Shostak (2000), a descrição da história da personagem substitui a da estrutura e organização social das comunidade !Kung, o que valeu à autora o reconhecimento de se tratar de “[...] um dos mais bem sucedidos experimentos recentes da reumanização da escrita etnográfica [...]”. (PRATT, 1986, p. 43) Ao livro de Shostak, James Clifford (1986) também dedicou especial atenção em seu artigo no *Writing culture*, por considerá-lo uma tendência mais ampla à ruptura com o modelo de descrição etnográfica focado na estrutura e na organização social tão bem ilustrado pelos Nuer.⁹

No ensaio introdutório de *Writing culture*, sugestivamente intitulado *Partial truths* (Verdades parciais), coube, mais uma vez, a James Clifford explicitar um dos objetivos do debate, ou seja, “[...] abalar as bases a partir das quais pessoas e grupos representam com segurança os outros [...]”. (CLIFFORD, 1986, p. 56)¹⁰ A crise da representação estava, pois, conforme já assinalado, em foco. Igualmente em foco encontrava-se o caráter fragmentário com que se buscava marcar a etnografia.

Stephen Tyler (1986), em contraposição às etnografias modernistas da primeira metade do século XX, às quais James Clifford criticava a pretensão de se arvorarem em representações de totalidades socioculturais, advogava que os etnógrafos pós-modernos deveriam explicitar as limitações de suas interpretações, não pretendendo “representar” sociedades, mas meramente evocar experiências. Ao assim procederem, esses etnógrafos confirmariam a sua consciência

9 A elevada receptividade do livro de Shostak não se restringiu, é oportuno que se o diga, aos autores de *Writing culture*. Jonathan Skinner mencionou-o como sendo, talvez, “[...] um texto ponto de inflexão em conversas e entrevistas etnográficas e sua representação [...]” (2012, p. 23).

10 Roy Wagner, cujo livro *A invenção da cultura* foi publicado, nos Estados Unidos, na mesma época de *A interpretação das culturas*, saudou, com entusiasmo, “Verdades parciais”, considerando-a, “[...] provavelmente a visão geral mais abrangente de um objeto antropológico, ela própria uma discussão, uma exploração, uma crítica e uma autocrítica [...]” (1986, p. 97). Para Wagner (1986), Clifford desenvolve os parâmetros da hermenêutica pós-moderna contra a fachada de factualidade cientificista e literalismo, argumentando que verdades etnográficas são inerentemente parciais, comprometidas e incompletas.

da natureza fragmentária do mundo pós-moderno, pois nada o definiria tão bem quanto a ausência de “[...] uma alegoria sintetizadora, que nos faz recusar o momento da totalização estética, a história das histórias, o todo hipostasiado [...]”. (TYLER, 1986, p. 195)

No seminário realizado em Santa Fé, destacaram-se as claras inspirações do interpretativismo cultural de Clifford Geertz, não obstante ele não fosse eximido de críticas. O testemunho de George Marcus é, nesse sentido, especialmente significativo. Ele lembra que Geertz apresentou em um simpósio em Yale, em 1966, a primeira versão do seu artigo *Deep play* (Jogo profundo), onde foi compartilhada a sua inserção em campo através da participação em uma briga de galos em Bali. Ninguém parecia entender uma única palavra do que ele dizia. Visando a, aparentemente, superar o desentendimento, Marcus leu o seu texto sobre o desenvolvimento da Indonésia e o avaliou como muito empolgante, em comparação às literaturas de ciência política e economia até então produzidas. “O que mais me impressionou foi sua maneira de escrever. Com Geertz eu obtive a percepção inicial da questão da ‘representação’, da linguagem descritiva e narrativa como elemento-chave do método propriamente dito em antropologia [...]”. (MARCUS, 2015, p. 410)

Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences, organizado por George Marcus e Michael Fischer, foi publicado em 1986, seguido de uma segunda edição em 2014. Em sua página de divulgação de livros, a Universidade de Chicago anunciava o seu caráter provocativo para acadêmicos interessados em uma abordagem crítica das ciências sociais, arte, literatura, história e antropologia, com novos desafios surgidos desde a primeira edição. Seis grandes temas – a crise da representação nas ciências humanas; etnografia e antropologia interpretativa; outra experiência cultural: a pessoa, *self* e emoções; economia política e histórica mundial; técnicas contemporâneas de crítica cultural e antropologia; e a repatriação da antropologia¹¹ como crítica cultural – problematizavam esse momento experimental. Indagado como distinguia a crítica cultural em antropologia da interpretação Geertziana de cultura, George Marcus afirmou que foram questionados por *Writing culture* não só a escrita, mas também alguns dos conceitos fundamentais, a exemplo do conceito de cultura, fornecendo os meios para uma crítica interna criativa de áreas que se afiguravam problemáticas, isto é, o conceito holístico e funcionalista de cultura “que isolava os povos da história” e que era abordado em torno da representação; e a crítica da representação etnográfica, que trouxe de volta a crítica política da antropologia

11 Repatriação no sentido da antropologia estudar as sociedades de casa (*home society*) com tanto detalhe e rigor quanto o faz com outras sociedades. (MARCUS; FISHER, 2014, p. XVIII)

“cúmplice do colonialismo”. Finalmente, uma forma elaborada de reflexividade foi metodologicamente legitimada na condução do trabalho de campo. Do ponto de vista de Marcus, as dimensões assinaladas teriam constituído “[...] um paradigma crítico distinto pelo menos na antropologia norte-americana”. (MARCUS, 2015, p. 415)

No que concerne à *Anthropology as cultural critique*, Marcus afirma que ele refinou, “especificamente para antropólogos”, o paradigma crítico que *Writing culture* “levou para além da antropologia”, absorvendo a crítica da representação e da reflexividade como método, mas focando, preferencialmente, a função crítica já incorporada à pesquisa antropológica e alinhada com certos movimentos ocidentais clássicos de crítica cultural, a exemplo da Escola de Frankfurt; o Surrealismo e seus aliados na antropologia francesa; e o Realismo documentário na América, durante a Grande Depressão. (MARCUS, 2015, p. 415-416) Ambos – *Writing culture* e *Anthropology as cultural critique* – foram escritos de acordo com a antropologia interpretativa, na qual Clifford Geertz “era inquestionavelmente o protagonista”. (MARCUS, 2015, p. 415-416)

O conceito de cultura encontrava-se na berlinda e não tardou uma manifestação contrária por ninguém menos do que Marshall Sahlins. Em um longo artigo publicado em duas edições da revista *Mana*, cujo título é um rechaço às tentativas de desacreditar o conceito – *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção* (1997b e 1997c) – Sahlins foi direto ao ponto do seu incômodo: “Propor que o estudo da cultura seja banido das ciências humanas sob o argumento – por exemplo – de esse conceito estar politicamente manchado por um passado duvidoso, seria uma espécie de suicídio epistemológico [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 41) O resumo do artigo dissipava quaisquer dúvidas acerca do seu principal destinatário “[...] A identificação pós-moderna da ‘cultura’ com o colonialismo e o imperialismo é um diagnóstico falso: o contexto histórico-ideológico de gestação da ideia de cultura, marcado pela reação ao universalismo humanista, aponta na direção oposta [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 73)

É um artigo muito vigoroso, no qual Sahlins (1997b) desloca o foco do debate proposto para “a indigenização da modernidade”, alertando seus leitores de isso não se tratar de “otimismo sentimental”, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta, mas “[...] de uma reflexão sobre a complexidade desses sentimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de sua sorte madrasta, suas presentes condições de existência [...]” (1997b, p. 53).

David Jacobson publicou, em 1991, *Reading ethnography*, aparentemente aproveitando-se da repercussão suscitada pelo tema e endossando o bordão Geertziano de que, em antropologia social, “o que os praticantes fazem é etnografia” (1991, p. 2), mas ele deixa claro, de partida, que o objetivo do livro é ajudar o leitor a compreender como ler uma etnografia, para o que se dispõe a conduzi-lo, objetiva e didaticamente. O primeiro ponto ressaltado é que as etnografias não descrevem meramente o objeto da pesquisa antropológica, ao contrário, elas constituem a interpretação do que o pesquisador observou e ouviu. Isso implica a seleção dos dados produzidos em campo e o seu relacionamento por meio de uma estrutura teórica. Uma etnografia constitui, pois, enfatiza Jacobson, um argumento que envolve dados, evidências ou suportes, ou seja, as formulações verbais dos membros da sociedade (modos de ação) e seus comportamentos observados (modos de pensamento e significado), de acordo com os quais são elaborados os estilos etnográficos. Apoiado em Meyer Fortes, Jacobson (1991) lembra ser possível atingir um nível de compreensão além do tema diretamente pesquisado em determinado contexto mediante comparação¹² com outros contextos de investigação.

Em 2011, como vimos anteriormente, Tim Ingold afirmou que “antropologia não é etnografia”, lembrando os distintos objetivos da segunda, que é atingir o entendimento generoso, comparativo e crítico do ser humano e do conhecimento do mundo no qual todos habitamos; e descrever, com precisão e sensibilidade, as vidas de outrem, através da observação. Tal distinção – não muito compartilhada no atual circuito acadêmico – tem em Radcliffe-Brown o seu pioneiro formulador que, por seu turno, se baseou na diferença entre investigação ideográfica – documentação de fatos particulares – e nomotética – proposições gerais ou demonstrações teóricas. Nesse sentido, etnografia seria um modo específico de investigação ideográfica que, mediante comparação,¹³ passa do geral ao mais geral e, em última instância, ao universal. Ou, literalmente, da descrição do particular à busca de leis. (RADCLIFFE-BROWN, 1952 apud INGOLD, 2011)

Ingold (2011) vai além, ao propor que o que distingue, *realmente*, a antropologia é que ela, de fato, não é um estudo de, mas um estudo com pessoas. Imerso com essas pessoas, o antropólogo aprende a ver, ouvir e tocar coisas.

12 “[...] fazer antropologia significa comparar antropologias. A comparação não é apenas a nossa ferramenta analítica e primária. É também nossa matéria-prima e nossa fundamentação suprema, porque o que comparamos, são sempre e necessariamente, de uma forma ou outra, comparações [...]. Em resumo, o antropólogo e o nativo estão engajados em ‘operações intelectuais diretamente comparáveis’ [...], e tais operações são acima de tudo comparativas”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 249-250)

13 Comparação não de objetos limitados ou entidades, mas de modos de ser. (INGOLD, 2011, p. 16)

Uma educação em antropologia não se limita a, meramente, fornecer-nos conhecimento sobre o mundo; antes, ela “[...] educa a nossa percepção do mundo, e abre nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser” (2011, p. 15). O leitor de Ingold reconhecerá aqui desdobramentos de outros trabalhos do autor (2000, 2010, 2014), nos quais ele desenvolve a ideia de aprendizado como educação da atenção, mediante o engajamento ativo no ambiente.

A separação que James Clifford (1990, p. 52) estabelece entre descrição e observação – descrição envolve “[...] um afastar-se do diálogo e da observação para um local separado da escrita, um lugar para reflexão, análise e representação [...]” – aponta, de acordo com Ingold, para a convencional associação da etnografia com o trabalho de campo e a observação participante, e da antropologia com a análise comparativa, depois da saída do campo. Ao contrário de Clifford, Ingold sugere que a antropologia é “[...] propriamente uma prática de observação ancorada no diálogo participativo [...]”, uma observação, portanto, em que o antropólogo “[...] responde à sua experiência de habitar [...]”. (INGOLD, 2010, p. 19) O antropólogo escreve para ele mesmo, para os outros e para o mundo uma correspondência verbal que se encontra “no coração do diálogo antropológico” (2010, p. 20). Na medida em que ele muda da investigação para a descrição, ele tem a necessidade de se recolocar – como etnógrafo – do campo de ação para a margem.

A crítica mais recente à etnografia – na antropologia e em outros campos disciplinares – provém também de Tim Ingold. Ele reclama, com certa contundência, da sua sobreutilização, a ponto de ter perdido boa parte do seu sentido, e da obsessão da antropologia com a etnografia, o que tem “solapado a sua voz pública”, conclamando a recuperação do valor da antropologia com vistas ao futuro, “[...] dedicada a recompor a ruptura entre imaginação e vida real [...]”. (INGOLD, 2014, p. 393)

A sua preocupação neste artigo cujo título é eloquente do seu propósito – “Chega de etnografia!” – é declaradamente mais “prospectiva do que retrospectiva”, e ele afirma estar convencido de falar pela maioria dos colegas antropólogos, ao denunciar o abuso do termo, que teria se tornado “[...] senso comum nas ciências sociais para além das nossas fronteiras disciplinares [...]” (2014, p. 384).

A quem se dirige o protesto de Ingold? Supomos que a todos aqueles que se sintam atingidos por sua crítica, os quais o leitor, seguindo seus passos e suas palavras, poderá identificar. Não parece subsistirem dúvidas de que, ao tonitruar que “[...] não basta afirmar que a pesquisa antropológica é etnográfica, porque é isso que os antropólogos fazem [...]” (INGOLD, 2014, p. 384), ele está se

referindo a Clifford Geertz (1978) e às repercussões que *A interpretação das culturas* produziu, particularmente, além da antropologia.

Um novo parêntese é necessário para situarmos o leitor. Recuemos a 1986 quando, no X Encontro Anual da Anpocs, Jeffrey Alexander, em uma conferência, afirmou que “[...] a teoria sociológica vive um momento crucial. [...] ação e estrutura precisam ser agora, articuladas [...]” (1987, p. 1). O seu texto-conferência¹⁴ esboçava, em grandes traços, o que poderia vir a ser um modelo sintético de inter-relação entre ação e estrutura. Ele constatava que os historiadores, cada vez mais, se baseavam na antropologia e não na sociologia, em cujo campo os conceitos de cultura e significado assumiam um lugar crescentemente central, como atestava “[...] a enorme influência de Geertz (1973), Turner (1969) e Douglas (1966)” (1987, p. 25). Alexander reivindicava, enfim, um reconhecimento mais direto da centralidade do “significado coletivamente estruturado”, com vistas ao desenvolvimento de uma teoria “verdadeiramente multidimensional” (1987, p. 28).

As evidências sugerem, muito fortemente, que Alexander estava fazendo o mesmo movimento produzido por historiadores em direção à antropologia interpretativa de Geertz. Eventuais dúvidas quanto a isso podem ser dissipadas pela nota 19 de seu texto, aqui integralmente transcrita:

Essa nova preocupação com a teoria antropológica se reflete na edição inteira da *American Historical Review* dedicada ao “Estado da história” [...]. Uma seção principal é dedicada à relação entre antropologia – definida em termos distintivamente culturais – e história (ver os artigos de Bernard C Cohen, John N. Adams, Natalie Z. Davis e Carlo Ginzburg, p. 227 e 291). No centro dessa relação está Clifford Geertz, cuja obra teve enorme impacto nos Estados Unidos tanto sobre a história da Europa como sobre a da América. Sewell passou cinco anos no Instituto de Estudos Avançados onde Geertz é uma das figuras dominantes. Darnton, membro do departamento de história de Princeton, conduziu seminários com Geertz durante muitos anos. Um jovem estudioso da história da América, Sean Wilentz, reconhece o papel central de Geertz nos seminários do Davis Center (também em Princeton), dos quais Wilentz (1985) se baseou para sua recente coleção de ensaios sobre ritual e poder. Geertz, por sua vez, estudou com Parsons e embora seu trabalho tenha se tornado culturalista desde então, sua proeminência dá ainda outra indicação de que o discurso da ciência social retorna à trilha sintética que Parsons sempre defendeu. (ALEXANDER, 1987, p. 30-31)

¹⁴ *Sociology*, Beverly and London, Sage Publications. Foi também publicado sob o título: O novo movimento teórico, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 2, n. 4, 1987.

É contra o uso abusivo do termo etnografia, tornado senso comum nas ciências sociais para além das fronteiras da antropologia, que Ingold está se insurgindo. Portanto, não se trata de uma posição contrária a que não antropólogos façam uso da etnografia, mas a que o uso seja banalizado. Retomemos ao autor. Ele aponta a confusão entre etnografia e trabalho de campo e sugere, em nome da consistência, referir-se apenas à observação participante — observar significa ver o que acontece em torno de nós, ouvir e sentir; e participar significa “[...] fazê-lo a partir da corrente de atividades através da qual a vida transcorre concomitante e conjuntamente com as pessoas e coisas que capturam nossa atenção [...]”. (INGOLD, 2014, p. 4) Por outro lado, observar não é objetificar, é atender às pessoas e coisas, aprender com elas e acompanhá-las em princípio e prática, do mesmo modo que não pode haver observação sem participação, isto é, “[...] sem uma composição íntima, uma percepção como uma ação entre observador e observado [...]”. (INGOLD, 2014, p. 4) Igualmente, a observação participante não é uma técnica para coleta de informação das pessoas sob o pretexto de estar aprendendo com elas. É, antes, a contemplação, em ato e palavra, daquilo que devemos ao mundo pelo nosso desenvolvimento e formação: é isso que Ingold entende por compromisso ontológico.

Mas, prossegue ele, observar e praticar observação também é educar, daí supõe-se haver boas razões para substituir “etnografia” por “educação” enquanto desígnio primeiro da antropologia (2014, p. 6). Em seu sentido original utilizado por Ingold, a educação desloca-nos de qualquer ponto de vista, de qualquer posição ou perspectiva que possamos adotar. É nisso que consiste a observação participante. Assim, praticar a observação participante “[...] é se juntar em correspondência àqueles com quem aprendemos ou entre os quais aprendemos [...]”. (INGOLD, 2014, p. 8)

Uma vez estabelecida a sua posição de que a etnografia não é um prelúdio para a antropologia, tampouco o trabalho de campo uma preliminar da escrita, antes o inverso, ou seja, “[...] o etnógrafo escreve, o antropólogo – um observador correspondente – desenvolve o seu pensamento no mundo [...]” (INGOLD, 2014, p. 10), o autor retoma a questão da perda da voz pública da antropologia, cujos vácuos praticantes de outros ofícios estariam ávidos por preencher. Ao contrário do que se poderia esperar, a sua avaliação sobre a antropologia contemporânea está longe de ser pessimista. Ele ressalta a sua originalidade comparativamente à maioria das outras disciplinas e imputa à etnografia, à qual abusivamente recorre, ter-se mantido refém do estereótipo popular do etnógrafo como aquele que se limita a descrever, retrospectivamente, vidas que estão em vias de desaparecer. Como escapar a este aparente impasse? Mediante a superação da ruptu-

ra entre realidade e imaginação, passando a etnografia a ser “as correspondências educacionais da vida real”, e a teoria, “uma imaginação nutrida através de engajamentos observacionais com o mundo”. (INGOLD, 2014, p. 12)

Algo similar é dito por Marilyn Strathern ao assinalar que a escrita só funciona

[...] se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo. [...] Ao mesmo tempo, as ideias e as narrativas que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a outro público. Em vez de ser uma atividade derivada ou residual, como se pode pensar de um relatório ou reportagem, a escrita etnográfica cria um segundo campo. A relação entre esses dois campos, portanto, pode ser descrita como “complexa”, no sentido de que cada um deles constitui uma ordem de envolvimento que habita ou toca parcialmente, mas não abrange a outra. Na verdade, cada um dos campos parece girar em sua própria órbita [...]. (2014, p. 345-346)

O que Strathern (2014) afirma concerne a um dos aspectos mais complexos para um etnógrafo, ou seja, a relação entre o momento em que ele está em campo e o momento posterior à mesa de trabalho. No “momento etnográfico” tem lugar a imersão vital e totalizadora, e os acontecimentos sucedem-se tanto a partir da visão instruída pela teoria e leitura prévia quanto do efêmero e do imponderável, o que resulta em lembranças revistas na memória e em efeitos para análises inusitadas. No caso da autora, certos momentos-chave nunca saíram de sua memória e acabaram inspirando revisões interpretativas recorrentes. No fundo, extrapolando um pouco, o campo etnográfico e suas memórias sempre retornam, para serem vistas e concebidas novamente, em conjunção com contínuas leituras antropológicas, levando sempre a novas possibilidades de interpretação. Certas impressões etnográficas nunca são esquecidas e, como todos de alguma maneira confirmam, o campo imprime sua marca ao etnógrafo.

Parece possível concluir, pois, que hoje em dia se enfatiza mais ainda do que antes a interação entre o preparo prévio e a imersão do etnógrafo enquanto pessoa desinformada em um meio estranho coabitado com pessoas informadas, no âmbito de um quadro processual em que são consideradas as características pessoais de todos os participantes, em meio a um processo de seleção, participação e percepção no campo, que se completa com a reconstituição da experiência percebida e concebida na análise posterior, para a condensação seletiva sob a forma de um escrito, segundo os cânones a serem observados. As complexida-

des desse processo impõem seleção permanente de observação direta, indireta e analítica, bem como constante reflexividade.

Como vimos neste sobrevoo, a antropologia tem se inclinado a submeter conceitos analíticos e estilos etnográficos a um duro escrutínio, o que muitas vezes pode suscitar certo aturdimento devido ao fato de tais escrutínios mais se assemelharem a exercícios de desconstrução. Passados, contudo, os efeitos imediatos desses movimentos, a insegurança dá lugar à percepção de que o campo disciplinar está vivo graças a uma espécie de recusa tácita, entre os antropólogos, de instalação em uma zona de conforto... pelo menos por tempo indeterminado. Não obstante, persiste, em determinadas situações, a percepção de que certos autores e/ou certas contribuições se pretendem inaugurais, negligenciando o fato de que a compreensão, contemporaneamente tida como pós-colonial, de que determinadas categorias analíticas não podem ser tão universalmente aplicáveis foi antecipada pelos chamados pais fundadores desde o século XX.

Certas experiências bibliográficas mais recentes, a exemplo do livro coordenado por Michael Herzfeld (2014) e patrocinado pela Unesco – *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade* –, de fato, um conjunto de ensaios de diversas autorias previamente autorizadas – corroboram este caráter de desafio crítico. Nesse caso, os vários autores ajustam-se a duas exigências principais: 1) manter distância crítica dos extremos solipsistas da moderna teoria sociocultural: o pós-modernismo e o positivismo nos seus excessos mais dogmáticos (leis, regularidades), mantendo, ao contrário, uma posição crítica que Herzfeld define como sendo “meio termo militante” – um espaço fortemente resistente ao fechamento e que esteja verdadeiramente fundamentado numa valorização em aberto do empírico ou um ponto de vista intermediário; 2) o sentido do que o autor denomina de “a interpretação pedagógica da antropologia” – a insistência no fato de que todos os seus fracassos oferecem ao estudante uma compreensão pragmática de tudo aquilo que a epistemologia trata. Aqui, mais uma vez, para os autores envolvidos no projeto, “[...] a modéstia de uma disciplina preocupada mais com a prática do que com a grande teoria pode ter um efeito mais duradouro no mundo [...]”. (HERZFELD, 2014, p. 9) Essa é uma visão da antropologia como um modelo de compromisso crítico com o mundo, mais do que uma explicação distanciada e autoritária do mundo.

Por outro lado, não se pode ignorar, hoje, que o conhecimento que os antropólogos produzem está imediatamente aberto à crítica por parte daqueles sobre quem ele é produzido. Isso significa especialmente dizer, por exemplo, que o crescimento veloz das formas sociais urbanas abalou, definitivamente, a separação entre observador e observado. Tal como Nestor Canclini aponta (1998), os

próprios antropólogos estão sujeitos à maioria das forças que afetam as populações urbanas que eles estudam. Do mesmo modo que eles estão, cada vez mais, completamente conscientes das vinculações históricas da disciplina, o que tem resultado em abordagens cada vez mais reflexivas.

A percepção de que os interlocutores estão envolvidos em práticas teóricas, menos através de um envolvimento profissional e mais da realização de operações intelectuais diretamente comparáveis, é, igualmente, uma constatação incontornável. Crescentemente, os nossos interlocutores “leem o que escrevemos”, alguns escrevem, e escrevem antropologia. De interlocutores eles têm se transformado, crescentemente, em colegas.

Do mesmo modo, verifica-se, hoje, a inadequação de tratar o discurso popular e a teoria antropológica como dois domínios totalmente separados, atentando-se ao fato de que as teorias se baseiam em noções geralmente populares, assim como as interpretações dos interlocutores foram inundadas com o vocabulário antropológico, tal como Manuela Carneiro da Cunha demonstra em *Cultura com aspas e outros ensaios* (2009).

O número 10 da Revista Prelúdios apresenta a primeira parte do Dossiê *Experiências Etnográficas*. Esta primeira parte reúne dez artigos apoiados em etnografias realizadas entre comunidades quilombolas, indígenas, de religiões de matrizes africanas e uma comunidade universitária, além de uma resenha de um livro em espanhol em que os autores analisam a metodologia de produção de autoetnografia. Os artigos reunidos apresentam aspectos específicos das pesquisas desenvolvidas, bem como compartilham aspectos do fazer etnográfico com base em reflexões sobre as experiências.

O primeiro artigo, *Uma etnografia dos laudos antropológicos de reconhecimento territorial quilombola: apontamentos teórico-metodológicos e éticos da pesquisa*, de Flávio Assis, detém-se sobre a produção de laudos antropológicos de reconhecimento territorial quilombola elaborados pela Superintendência Regional do In-cra na Bahia, de 2003 a 2018. O autor compartilha com o leitor aspectos teóricos e metodológicos da sua etnografia, considerando o fato de se tratar também do seu próprio campo de atuação profissional.

No âmbito de etnografias junto a quilombolas, o artigo *Insurgências quilombolas no sertão: Tijuaçu e Cariacá, entrelaçares identitários entre comunidades “irmãs”* permite ao leitor conhecer experiências de insurgência, social e étnica, nas comunidades quilombolas Tijuaçu e Cariacá, norte do sertão da Bahia, impulsionadas pelo movimento “Barulho do Quilombo”. A partir de sua experiência

etnográfica, Paula Odilon Santos examina as representações construídas em torno do “ser quilombola” no sertão.

Ainda no norte do estado da Bahia, o artigo *Ser negra(o) e aspirante a etnóloga(o): notas sobre o trabalho de campo com os Kiriri*, de Fernanda Almeida e Jar-del Rodrigues, apresenta ao leitor uma abordagem mais subjetiva – melhor será dizer intersubjetiva –, uma vez que os autores, além de produzirem reflexões sobre o trabalho de campo que realizaram parcialmente juntos, ponderam sobre suas próprias trajetórias na Universidade enquanto “jovens e negros advindos do interior”, cujos “marcadores sociais” se fazem presentes na experiência e produção etnográficas.

Algumas reflexões sobre inserção, análise de discurso e análise situacional em um campo etnográfico junto ao povo Kiriri, de Gabriel Cardoso, analisa sua experiência de campo desenvolvida entre novembro de 2016 a novembro de 2018 como parte do seu trabalho de conclusão de curso da graduação como bacharel em Ciências Sociais. O autor abre também um campo reflexivo sobre questões de método e inserção em campo.

Desloquemo-nos agora para o sul do estado da Bahia, com duas etnografias no âmbito da luta territorial de longa duração entre povos indígenas.

Em seu artigo *Narrativas de luta por terras e direitos: construindo histórias e memórias com os Pataxó Hãhãhãĩ*, Jurema Machado A. Souza oferece ao leitor uma análise da sua relação de pesquisa e do seu engajamento ao longo de vinte anos de atuação junto a esse povo. Nos últimos anos, juntamente com um grupo de indígenas, ela iniciou um processo de “construção da história de luta dos Pataxó Hãhãhãĩ”, mediante a produção de biografias de lideranças, relatos de retomadas de terra e de construção de trajetórias na dispersão, processo apoiado nas correspondências trocadas entre parentes indígenas, em diversos momentos específicos.

“Você pode ir para o fundo do mundo, mas sempre volta para a aldeia”: os Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia, e o retorno dos parentes, de Daniela Alarcon, descreve e analisa a mobilização contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia), em um contexto de recuperação territorial ao longo de dez anos. A autora apresenta ao leitor a reconstituição de trajetórias de pessoas envolvidas nesse processo, como transcorreu o retorno de parentes, e como os retornados se reintegraram à aldeia. Além da atuação dos indígenas, o processo foi exitoso graças aos encantados, principais entidades da cosmologia Tupinambá.

Se, no artigo anterior, a atuação dos encantados é destacada na luta territorial e no retorno de parentes, em *Agradar e agradecer aos Deuses: ser atacado en-*

tre povos indígenas do Nordeste do Brasil, Cyril Menta faz uma imersão no mundo ritual dos Pankararé (Bahia) e Pankararu (Pernambuco). O autor compartilha sua experiência com o chamado mundo invisível – que permite, mediante sonhos e transes de possessão ou visão, a transmissão de conhecimentos – e como ela afetou a pesquisa.

Ainda no campo da cosmologia, *Candomblé de caboclo: notas de um trabalho de campo na ilha de Maré* apresenta a trajetória da mãe de santo Maria do Nascimento da Encarnação – Baía –, liderança de um terreiro de candomblé de caboclo, na Ilha de Maré. Trata-se de uma pesquisa que apoia a dissertação de mestrado de Marcos Rodrigues, que compartilha com o leitor os primeiros passos da sua experiência etnográfica, incluídos os aspectos de caráter metodológico.

No artigo *Experiências etnográficas na Quimbanda norte-mineira: reflexões iniciais*, Taísa Domiciano Castanha relata a sua experiência etnográfica junto ao Centro Espírita Estrela do Oriente, terreiro dirigido por dona Rosa e Pássaro Preto, na cidade de Montes Claros, norte de Minas Gerais. A etnografia produzida permite-nos adentrar ao rico universo da Quimbanda.

Distante de contextos indígenas e afro-brasileiros, mas ainda no campo da religiosidade, o último artigo, *Mapeando controvérsias públicas religiosas entre alfaomeguenses*, trata de disputas entre participantes de grupos evangélicos do movimento Alfa e Ômega na Universidade Federal da Bahia (UFBA), que atua em prol da evangelização de universitários. Os dados apresentados datam de 2016, quando o autor – Mardson da Silva – desenvolveu sua experiência etnográfica com o movimento, no espaço universitário.

A primeira parte do Dossiê se encerra com uma revisão do livro *Autoetnografía: una metodología cualitativa* (de Silvia M. Bénard Calva, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019), por Suzana Maia e Jeferson dos Santos Batista. Em face da escassez de publicações em português disponíveis sobre o tema, a resenha atende ao crescente interesse de pesquisadores sobre a temática.

A expectativa dos organizadores é que as duas partes deste Dossiê Etnográfico, além de compartilhar pesquisas desenvolvidas em um conjunto de contextos diversos, contribuam para a formação em etnografia, para estimular o interesse pelo Outro, como fonte de produção de conhecimento, e para a troca simétrica de saberes.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, J. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, p. 5-28, 1987.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CUNHA, M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CLIFFORD, J. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 98-121.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986
- DOUGLAS, M. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Penguin, 1966.
- GEERTZ, C. *The interpretation of culture*. New York: Basic Books, 1978.
- HERZFELD, M. Orientations: anthropology as a practice of theory. In: HERZFELD, M. (org.). *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. London: Blackwell: Unesco, 2001.
- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skills*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, T. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, Oxford, n. 154, p. 69-92, 2008.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 06-25, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 4 jan. 2021.
- INGOLD, T. Epilogue: "Anthropology is not ethnography." In: INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011. p. 229-243.
- INGOLD, T. That's enough about ethnography! *HAU: JOURNAL OF ETHNOGRAPHY THEORY*, London, v. 4, n. 1, 2014.
- JACOBSON, D. *Reading ethnography*. New York: State University of New York Press, 1991.
- MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.
- MARCUS, G. Entrevista. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 407-423, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313-mana-21-02-00407.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2020.

MARCUS, G.; FISCHER, M. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. 2. ed. Chicago: University Chicago Press, 2014.

McGRANAHAN, C. Ethnography. In: CALLAN, H. (ed.). *The international encyclopedia of anthropology*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, p. 377-391, 2014.

PRATT, M. L. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 27-50.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West, 1952.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997a.

SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 41-73, 1997b.

SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 103-150, 1997c.

SHOSTAK, M. *Nisa: the life and words of a !Kung woman*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SKINNER, J. A four part introduction to the interview: interview; society, sociology and the interview. In: SKINNER, J. *The interview: an ethnographic approach*. London: Berg, 2012. p. 1-49.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TYLER, S. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 122-140.

TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, ano 1986, Brasília, DF, p. 133-151, 1988.

TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.

VINCENT, J. *Anthropology and politics: visions, traditions and trends*. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.

WAGNER, R. The theater of fact and its critics. *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 59, n. 2, p. 97-99, 1986.

WHITE, B. *Clifford Geertz: singular genius of interpretive anthropology*. *Development and Change*, Oxford, v. 38, n. 6, p. 1187-1208, 2007.

UMA ETNOGRAFIA DOS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS DE RECONHECIMENTO TERRITORIAL QUILOMBOLA: APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS E ÉTICOS DA PESQUISA

AN ETHNOGRAPHY OF ANTHROPOLOGICAL REPORTS OF QUILOMBOLA TERRITORY
RECOGNITION: THEORETICAL-METHODOLOGICAL AND ETHICAL
RESEARCH NOTES

Resumo

Este artigo apresenta um recorte teórico, metodológico e ético de uma pesquisa etnográfica que tomou como objeto de análise o campo de atuação profissional da produção dos laudos antropológicos de reconhecimento dos territórios quilombolas. Tendo como referência os laudos antropológicos elaborados pela Superintendência Regional do Incra na Bahia, de 2003 a 2018, a pesquisa consistiu em realizar uma descrição e análise desses laudos, sob a perspectiva dos *processos etnográficos* que lhes deram origem, suas características e suas consequências. O método forjado na pesquisa, baseado no diálogo com os agentes e documentos desse campo de atuação, e lastreado pelas categorias do contexto, texto, subtexto e pós-texto, permitiu fomentar uma reflexividade antropológica sobre os laudos de identificação e delimitação territorial quilombola na Bahia, assim como fazer uma análise comparativa dos seus *processos etnográficos*.

Palavras-chave: Laudos antropológicos. Processos etnográficos. Método.

Abstract

This article presents a theoretical-methodological and ethical point of view of an ethnographic research that took as an object of analysis the field of professional activity in the production of anthropological reports for the recognition of quilombola territories. With reference to the anthropological reports prepared by the Regional Superintendence of INCRA in Bahia, from 2003 to 2018, the research consisted of carrying out a description and analysis of these reports, from the perspective of the ethnographic processes that gave rise to them, their characteristics and its consequences. The method forged by / in research, based on dialogue with the agents and documents in this field

¹ Licenciado, bacharel e mestre em Geografia, doutor em Antropologia, analista do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). E-mail: assiz25@yahoo.com.br.

of professional activity, and supported by the categories of context, text, subtext and post-text, allows fostering an anthropological reflexivity on the identification and territorial delimitation reports quilombola in Bahia and make a comparative analysis of their ethnographic processes.

Keywords: Anthropological reports. Ethnographic processes. Method.

INTRODUÇÃO

A produção de laudos antropológicos de reconhecimento territorial quilombola é um saber especializado que atende as demandas técnico-científicas postas ao Estado para a operacionalização do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988. Esse artigo constitucional, que garante aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva das suas terras e atribui ao Estado o dever de emitir os respectivos títulos, encontra-se atualmente regulamentado pelo Decreto 4.887/2003 e por Instruções Normativas elaboradas pelo ²Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

Está se constituindo no Brasil uma espécie de subcampo dentro da antropologia brasileira que trata da questão dos laudos antropológicos e que se situa numa zona de fronteira entre a antropologia acadêmica e uma antropologia da ação (O'DWYER, 2005, 2010), apresentando especificidades, conforme sinalizei em outro trabalho. (SANTOS, 2019b, p. 177) Esse campo de atuação profissional, que tem mobilizado diversos agentes, está sendo construído a partir de regulamentações operadas pelo Estado de um saber técnico-científico e de práticas cotidianas de trabalho. No entanto, tem sido pouco pesquisado pela perspectiva das ações concretas desses agentes que operacionalizam essa política pública e de seus “produtos/processos”.

Tanto na bibliografia especializada como no discurso e nas ações de inúmeros/as antropólogos/as, as questões relativas a esse tema ganharam notoriedade nos últimos anos. Basta verificar a quantidade crescente de grupos de

2 O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) é uma autarquia federal, cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, atualmente o Incra está subordinado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa) e implantado em todo o território nacional por meio de 30 superintendências regionais (SR's). Dentre as ações desenvolvidas pelo INCRA temos: a desapropriação de imóveis rurais; a implantação do programa nacional de reforma agrária; a concessão de crédito instalação aos assentados; a construção de infraestrutura nos assentamentos de reforma agrária; o fomento a ações produtivas nos projetos de assentamento; a gestão do programa de assistência técnica, social e ambiental aos projetos de assentamento; a titulação das áreas de reforma agrária; a gestão do programa de educação da reforma agrária; a gestão do cadastro rural; o georreferenciamento e a certificação dos imóveis rurais; o controle da aquisição de terras por estrangeiros; a regularização fundiária na Amazônia Legal; a regularização fundiária dos territórios quilombolas; dentre outros. Disponível em: www.incra.gov.br. Acesso em: 11 abr. 2019. Atualmente é a Instrução Normativa/Incra/nº 57/2009 que regulamenta a elaboração dos relatórios antropológicos

trabalho, mesas redondas, simpósios e outras atividades acadêmicas ocorridas em diversos eventos científicos da área de antropologia, além das teses e dissertações defendidas ou em elaboração que tratam da temática.

Este artigo apresenta, pois, um recorte teórico, metodológico e ético de minha pesquisa etnográfica³ que, justamente, tomou como objeto de análise esse campo de atuação profissional. Tendo como referência os laudos antropológicos de delimitação territorial quilombola elaborados pela Superintendência Regional do Incra na Bahia, de 2003 a 2018, a pesquisa consistiu em realizar uma descrição e análise desses laudos, sob a perspectiva dos processos etnográficos (SILVA, 2015) que lhes deram origem, suas características e suas consequências. Apresento aqui apenas algumas considerações sobre o percurso percorrido e as categorias analíticas forjadas na pesquisa.

OS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS E A PRÁXIS ANTROPOLÓGICA

O aumento significativo verificado, nas últimas décadas no Brasil, da demanda estatal de laudos antropológicos para subsidiar procedimentos administrativos e judiciais, como observa Arruti (2006), deu-se para responder aos anseios sociais; portanto, o debate acadêmico sobre o tema foi forjado nesse contexto e não a partir de inquietações teóricas próprias da antropologia. Trata-se de um campo de atuação antropológica cujas questões com as quais os/as antropólogos/as lidam não estão circunscritas somente ao mundo acadêmico. Contudo, a minha pesquisa partiu do pressuposto que a produção de laudos antropológicos é um trabalho que não se limita a uma mera aplicação de conhecimentos já existentes, mas implica a realização de estudos originais que suscitam análises de grande fôlego teórico, metodológico e ético, contribuindo para o enriquecimento do *corpus* teórico da antropologia. (SILVA, 2003, p. 28) Ao problematizar o debate sobre o caráter antropológico do trabalho pericial, a antropóloga Aracy Lopes da Silva (1994) observou que na elaboração de laudos antropológicos convergem e coexistem simultaneamente os papéis que os antropólogos em geral acumulam no exercício de sua disciplina (de cientista e trabalhador acadêmico envolvido com teorias, bibliografias, metodologias, projetos de pesquisa, teses e a produção de um conhecimento pautado pelo rigor), mas também outras inserções desses antropólogos, que costumam desempenhar em espaços, tempos e instituições diversas, criando uma oportunidade

3 *Antropologia e estado: uma etnografia dos processos de reconhecimento territorial quilombola na Bahia (2003-2018)* (SANTOS, 2019a), orientada pela Profa. Dra. Ana Paula Comin de Carvalho. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/30800>. Acesso em: 29 jun. 2021.

única de desempenho profissional nesse campo. Assim, o exercício da perícia (e da elaboração dos laudos) se constitui numa complexa atribuição para os antropólogos, que necessitam mobilizar diversas competências (teóricas, metodológicas e práticas) relacionadas à tradição disciplinar da antropologia. A autora é enfática ao situar o trabalho pericial como atividade científica antropológica, inclusive com potencial de produção de pesquisas inéditas em face ao investimento na elucidação de questões postas pela realidade concreta da vida social. Ela analisa que, se por um lado, a perícia antropológica limita (ou pelo menos não favorece) o trabalho do antropólogo para produzir novos conhecimentos, por outro lado, uma “boa antropologia”, recorrendo-se aos argumentos consagrados pela teoria clássica, deve ser praticada pelos/as antropólogos/as ludistas. A *práxis* antropológica de produção de laudos, de acordo com Oliveira Filho (1994, p. 115), não está circunscrita somente a uma simples técnica, mera aplicação de conhecimentos já existentes (que seria empregue por um conjunto de especialistas, distintos dos antropólogos de carreira). Do contrário, a perícia e os laudos envolvem assuntos de relevância teórica e metodológica. Esse autor fez um chamamento à antropologia e aos antropólogos para não subvalorizarem a atividade de peritagem e de feitura de laudos, considerando-os como algo menor. Os laudos antropológicos, como salienta Fernandes (2005), “não são todos iguais, pois seus conteúdos são etnograficamente específicos. Por isso, a elaboração de um laudo é sempre uma tarefa grandiosa para um/a antropólogo/a, mas há sempre limites na sua elaboração. Esses limites são de ordem teórica e principalmente relativos ao que ele chama de “lógica do produto”. Para o autor, um trabalho de natureza antropológica jamais deve ser encarado e circunscrito a um produto, a uma “lógica do produto” cujas condições são postas aos antropólogo/as externamente (e muitas vezes alheias) aos possíveis resultados da própria pesquisa. O laudo visto apenas como um “produto” restringe os seus resultados a um conjunto de dados com uma suposta inabalável objetividade (concepção que, para Fernandes, já foi academicamente enterrada) que atende às exigências previamente estabelecidas. Por seu turno, os/as antropólogos/as sabem que “produtos” são resultantes de “processos” e pesquisam justamente para entender esses processos (sociais) que culminam em eventos, crenças, normas e – por que não? diz o autor – em “produtos”. Portanto, são “os processos” (e não “os produtos”) que são valorizados pelos/as antropólogos/as e o que estes

4 Fernandes trata de um contexto de atuação antropológica compondo equipes para elaboração de estudos de impacto ambiental. Nesse artigo, ele relata sua experiência na elaboração de um estudo de impacto ambiental do projeto Aproveitamento Hidrelétrico Quebra-Queixo sobre a comunidade indígena da Terra indígena Xapecó/Santa Catarina, contratado por uma empresa privada.

“entregam”, na verdade, ao fim do seu trabalho de perícia (o laudo antropológico em si), é o registro desses processos. (FERNANDES, 2005, p. 195-196)

A PRODUÇÃO DOS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS COMO UM PROCESSO ETNOGRÁFICO

Silva (2015) entende que a experiência de *fazer laudos*, como a produção de etnografia, envolve o diálogo com um debate interno e externo à academia. As questões postas por essa determinada práxis antropológica, sejam elas vindas ou não dos/as antropólogos/as, são originadas de um quadro complexo de interações entre diversos agentes e constituem desafios instigantes para explicação. Ela enxerga o exercício das perícias e laudos como um *processo etnográfico*, que inclui o “pré-campo”, a “ocasião etnográfica” e o “pós-ocasião etnográfica”. Suas referências são as propostas de Pels e Salemink (1999, p. 12) de pensar “a etnografia como um processo prático, antes que como um texto ou método ideais”.

Parto de alguns conceitos que os autores colocaram e que me são extremamente pertinentes; são eles: *pré-campo*, *ocasião etnográfica* e *tradição etnográfica* (p. 13). Por meio desses conceitos poderei dar espaço a perspectiva de pensar os laudos como uma específica modalidade de produção que é precipuamente antropológica, ou seja, que tem sua origem e finalidade inscritas nesta área de produção de conhecimento técnico-científico que é a Antropologia. (SILVA, 2015, p. 146)⁵

Esse processo é formulado pela autora, em termos temporais, como três momentos que estão concatenados e se complementam, conformados como um “antes”, “durante” e “depois” de “estar no campo”. (SILVA, 2015, p. 148-149) A experiência de *fazer laudos* é marcada por situações etnográficas que vão se configurando ao longo do tempo, a partir de uma série de questões que envolvem a feitura deste produto/processo. Todo novo relatório/laudo antropológico que é iniciado desencadeia um novo *processo etnográfico*.

5 Em um artigo publicado em 2003, Alexandra Barbosa da Silva explica que, para Pels e Salemink, o lugar da produção do conhecimento antropológico por excelência é a academia, mas que nem sempre a produção dos conceitos antropológicos se deu em ambiente acadêmico. Eles percebem a etnografia como um processo prático dividido analiticamente em três fases. O pré-campo é todas as relações e lugares que precondicionam a etnografia; a ocasião etnográfica é o campo propriamente dito, onde e quando ocorre o contato entre o etnógrafo e os pesquisados; tradição etnográfica é os textos que compõe o acervo da disciplina, os quais, segundo Pels e Salemink, “tendem a obscurecer o que os contextualiza”. (SILVA, 2003, p. 26)

Nesses processos, os/as antropólogos/as lidam, mesmo antes do trabalho direto com os grupos pesquisados, com uma multiplicidade de estímulos, pressões, tensões, conflitos, expectativas, cobranças e vozes que constituem também o “trabalho de campo” e devem ser apresentadas no produto escrito, o laudo/relatório⁶. Segundo a autora, a escrita é parte da etnografia e acaba “cristalizando um pensamento” (o qual, ao ser registrado por escrito, acaba adquirindo vida própria), sedimentando e “equacionalizando”, no texto, as diversas vozes dos atores envolvidos. (SILVA, 2015, p. 150) Quando o laudo passa a ser de domínio público, adquire certa autonomia em relação a seu/sua autor/a; no entanto, todo ato que seja decorrente do texto etnográfico que permanece envolvendo o antropólogo-autor continua a formar parte de um mesmo processo, implicando diretamente o antropólogo-perito. Daí a continuidade desse processo etnográfico que vai além do laudo antropológico em si, do objeto. É como se, conforme me disse uma antropóloga certa vez, “os laudos ganhassem vida, circulassem e fugissem do controle”.

Mas do que simplesmente uma noção a mais, o processo etnográfico, portanto, incluiria o pré-campo, a ocasião etnográfica e o pós-ocasião etnográfica; assim, a ocasião etnográfica se conformaria como um eixo, em torno do qual todos os outros elementos girariam. Esta noção, portanto, se mostraria válida para qualquer produção de um/a antropólogo/a. O que seria específico dos laudos é que a presença, e mais ainda, os interesses de nossos interlocutores, no pós-ocasião etnográfica, se colocam de modo mais marcante para o antropólogo-perito do que no caso do antropólogo estritamente acadêmico; eles estão, assim, na própria base do laudo. E ainda mais: em última instância, no caso dos laudos, qualquer interesse do antropólogo (em sua motivação de conhecimento sobre o seu objeto⁷) fica subjugado àquele(s) interlocutores. Resumindo, o tipo de tensões, expectativas e cobranças engendradas pela disputa objeto do laudo é específico desta produção etnográfica, o laudo. (SILVA, 2015, p. 151)

6 “O corolário aqui é, quase em regra, fazer pesquisa em uma situação de conflito explícito – o que, por sua vez, traz efeitos bastante específicos: tensões e pressões sobre essa mesma pesquisa em campo e sobre o seu resultado. No caso dos processos administrativos, diversamente, essa pressão se apresenta mais difusa, de parte do grupo demandante, se dando principalmente para uma conclusão rápida do laudo (o *relatório*), de forma que a posse do território possa advir o mais rápido possível”. (SILVA, 2015, p. 148)

7 Consta no original uma nota de rodapé em que autora explica que tomou esse termo de modo genérico e não pensando nas pessoas como “objeto” (inanimado).

Para Silva, cada *processo etnográfico de fazer laudo* não pode ser pensado enquanto uma unidade de análise com limites em si mesma, de forma isolada. Mas é possível que cada processo seja tomado como uma situação que proporciona ao antropólogo/a experiências que se acumulam, se atualizam e se aprimoram continuamente (a “bagagem experiencial de um antropólogo”), além de suscitar determinadas questões merecedoras de reflexões de natureza teórico-metodológica (e também ética). Assim, considera-se a etnografia como um “processo prático” em que as ações e atuações dos/as antropólogos/as tem tanta importância quanto o texto etnográfico em si. (SILVA, 2015, p. 151)

[...] Efetivamente, tanto “a Antropologia” quanto “o antropólogo” são constituídos (como imagem e como percepção) também a partir dos nossos rastros, deixados nas pessoas e nos grupos estudados. As impressões que produzimos fazem com que as pessoas vão formando uma ideia sobre o que é “o antropólogo” e o que ele faz. Assim, essa imagem depende de vários aspectos – como a trajetória do/a pesquisador/a, a experiência que constrói e acumula, e também de características pessoais. Mas o que para mim importa muito observar é que o nosso trabalho está sendo continuamente avaliado por essas pessoas, e que os nossos rastros criam um caminho – que cada novo antropólogo irá percorrer por ele próprio, muito provavelmente retrazando-o, mas recebendo uma herança [...]. (SILVA, 2015, p. 156)

Ao tratar os laudos “[...]” como uma específica modalidade de produção que é precipuamente antropológica, ou seja, que tem sua origem e finalidade inscritas nesta área de produção de conhecimento técnico-científico que é a Antropologia” (SILVA, 2015, p. 146), as ideias da autora me pareceram propositivas, desenhando um caminho teórico-metodológico para uma apreensão etnográfica deste objeto particular: os laudos antropológicos. O meu interesse em estudar a questão quilombola pelo prisma do reconhecimento territorial adviu da minha formação acadêmica e trajetória profissional. Como sou servidor de carreira do Incra desde 2004 e coordenei a produção de mais de 30 laudos antropológicos no Rio Grande do Norte e na Bahia, eu tinha a dimensão que o Incra estava fomentando, através deste trabalho, importantes e iné-

ditas pesquisas sobre a questão quilombola no Brasil e queria aproveitar esse material como objeto de estudo⁸.

Os laudos cumprem a função de instruir os processos administrativos de regularização fundiária, mas constituem-se também em documentos que podem ser objeto de pesquisa para várias áreas do campo das Ciências Humanas e Sociais. Assim, a minha pesquisa de doutorado buscou privilegiar mais a minha experiência profissional, o meu aprendizado ao longo desses anos e o meu posicionamento no campo. Fui percebendo que o meu lugar institucional me daria condições de tomar o próprio processo de produção dos laudos antropológicos como objeto de análise.

Inspirando-me nas proposições de Silva (2015), formulei um método de descrição e análise dos laudos antropológicos de identificação e delimitação territorial quilombola na Bahia, de 2003 a 2018. Não quis simplesmente aplicar as categorias de “pré-campo”, “ocasião etnográfica” e “pós-ocasião” à minha pesquisa, assim elaborei, a partir delas, as minhas próprias, reformulando-as e incorporando novos elementos à luz dos meus dados e de outras referências teóricas. A minha perspectiva de tomar os laudos antropológicos como um processo etnográfico, pensado em termos temporais, com momentos concatenados e complementares que se inter-relacionam, ensejava um método que não levasse em consideração os relatórios como uma unidade de análise isolada, mas que me permitisse fazer uma leitura processual de sua elaboração. Eu me propus a realizar entrevistas com os/as antropológos/as para fomentar a reflexividade antropológica sobre as experiências do fazer laudos e lançar mão da etnografia documental. Foi então que forjei as categorias de “contexto”, “texto”, “subtexto” e “pós-texto” para apreender os *processos etnográficos* de produção dos laudos antropológicos.

8 Tenho graduação em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e fiz também o mestrado em Geografia pela UFBA, estudando a produção do espaço em projetos de assentamento de reforma agrária. Em 2004, após aprovação em concurso público, fui nomeado para um cargo de nível superior do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Desde então, tenho acompanhado as ações de regularização fundiária dos territórios quilombolas, seja na condição de gestor, seja na condição de membro das equipes técnicas interdisciplinares que elaboram os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação dos Territórios Quilombolas (RTIDs). Nesta trajetória aproximei-me da Antropologia, a partir da convivência diária com antropológos/as, do acompanhamento de seus trabalhos de campo, de reuniões de trabalho periódicas e da leitura de seus textos. A minha posição institucional de gestor me colocou na responsabilidade de tomar muitas e distintas decisões quanto aos laudos/relatórios antropológicos em elaboração. Todo esse contexto profissional me demandou estudar Antropologia e me especializar, o que me levou ao Doutorado em Antropologia na UFBA, tomando como objeto de pesquisa a própria práxis antropológica para a produção dos laudos antropológicos.

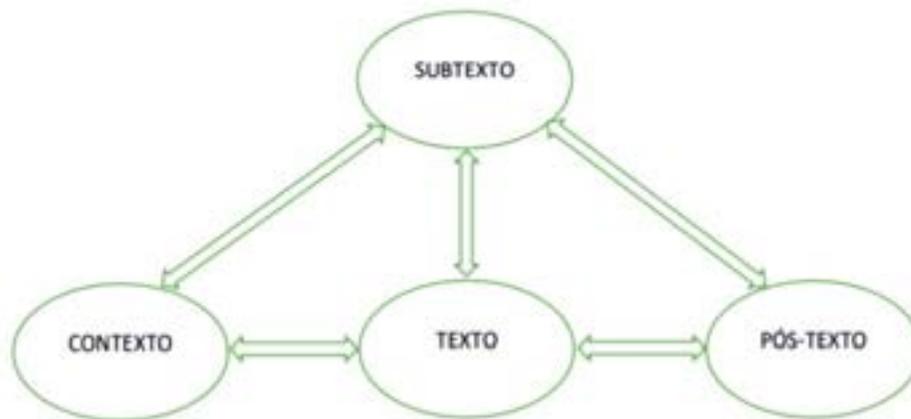
CATEGORIAS ANALÍTICAS DA PESQUISA: CONTEXTO, TEXTO, SUB-TEXTO E PÓS-TEXTO

O que denominei como “contexto” do *processo etnográfico* de produção dos laudos refere-se às questões que estavam postas ao/à antropólogo/a (e à equipe técnica como um todo), previamente, no início da produção da pesquisa propriamente dita, e àquelas que condicionaram o contato direto da equipe técnica com as comunidades quilombolas (e com outros agentes) e a redação dos laudos. O contexto é assim o cenário (as circunstâncias) que conformou os laudos da forma em que foram textualizados. Pensei essa categoria para, retrospectivamente, descrever e analisar os estímulos, pressões, tensões, conflitos, expectativas, cobranças e vozes que constituíram também o “trabalho de campo”, nas palavras de Silva (2015). São questões que, direta ou indiretamente, influenciaram a produção dos laudos; porém, via de regra, não estão explícitas neles. Mas não são apenas essas as questões. Considerei ainda como “contexto” a forma de execução dos laudos (o modelo burocrático de sua elaboração); como se deu a escolha da equipe técnica; a sua formação acadêmica (sobretudo dos/as antropólogos/as) e a *expertise* dos profissionais que o executaram; as condições do trabalho de campo; as escolhas/construções metodológicas que fizeram; e o quadro político-jurídico-normativo que estava em vigor. Todos esses pontos, entre outros, configuraram um certo ambiente que influenciou a entrada da equipe técnica no campo, a condução da sua pesquisa, a interpretação dos dados e a escrita etnográfica. O que denominei de “texto” refere-se à análise dos próprios laudos em si (o “produto” escrito), ou seja, o texto etnográfico. Não é um texto pautado pelos interesses genuínos da pesquisa acadêmica, cujos objetivos, em geral, restringem-se ao projeto do/da pesquisador/a. Ao contrário, é um texto “encomendado”, cujos objetivos são previamente estabelecidos pela agência que o contratou e é voltado para atender uma demanda posta pela realidade social. É elaborado, via de regra, com a colaboração atenta dos interessados, escrito para determinados leitores, que não os pares acadêmicos, e com determinado propósito de reconhecimento de direitos territoriais. Por seu caráter “técnico”, espera-se dele uma linguagem objetiva e didática, o cumprimento das exigências normativas legais e uma justificativa convincente para o Estado designar parte do território nacional para um grupo social. (SANTOS, 2019b, p. 180) Pensei a categoria do “texto” para descrever e analisar a estrutura narrativa dos laudos, que se constituem, nos termos de O’Dwyer (2005), como resultado de uma mistura de gêneros textuais (de pesquisa e de laudos). A tecnicidade dos textos nem de longe os afasta da cientificidade. Privilegiei, por-

tanto, através dos laudos, descrever quais os aportes teóricos mais acionados pelos autores e como foram operacionalizados no caso concreto para justificar o pleito territorial; quais suas estratégias narrativas; quais foram os argumentos mais utilizados; como as diferentes estratégias metodológicas e posicionamentos teóricos contribuíram para a produção dos dados etnográficos; como se deu o diálogo interdisciplinar e as contribuições de outras áreas do conhecimento; e como os laudos foram construídos e estão sendo organizados. Fui percebendo que havia questões de fundo as quais os laudos se propunham a responder e/ou que condicionavam a sua produção. As discussões de Bruner (1986) foram importantes no sentido de pensar que os textos etnográficos são guiados por uma narrativa implícita e um padrão narrativo⁹. Essa narrativa implícita denominei de “subtexto”, como uma categoria para dar conta das nuances que fazem parte do “processo etnográfico”, mas que, muitas vezes, não são informadas explicitamente, não sendo possível a sua apreensão pela simples leitura dos textos (dos laudos). Trata-se, por exemplo, das perspectivas teóricas dos autores e dos motivos da escolha de certos conceitos e categorias analíticas; das implicações da formação acadêmica dos autores e suas experiências prévias de pesquisa e trabalho; das opções metodológicas que fizeram em detrimento de outras e as relações interdisciplinares que privilegiaram, operaram ou descartaram; da forma como se deu o relacionamento dos vários atores implicados, inclusive com os outros membros da equipe técnica; da “equacionalização” das diversas narrativas sobre as origens das comunidades quilombolas; da solução encontrada para a construção de uma ideia de alteridade e distintividade das comunidades quilombolas; das narrativas que foram mais enfatizadas; dos argumentos que os relatórios rebateram ou confirmaram; das mudanças de orientações jurídico-normativas; das condições do trabalho de campo e da forma de contratação das equipes (e como esses fatores influenciaram a pesquisa); dos conflitos, pressões e tensões de toda ordem. São, portanto, questões que estão por detrás do texto propriamente dito; questões de fundo que ajudam a entender as escolhas textuais dos sujeitos.

9 Bruner (1986) pesquisou a produção etnológica sobre a mudança cultural dos índios norte-americanos e mostrou como as etnografias são guiadas por uma estrutura narrativa implícita (a estória, o discurso e o contar). Ele analisa que a estória dominante na etnologia norte-americana dos anos 1930 até início dos anos 1970 era marcada pela ideia da assimilação e aculturação, sendo a tarefa da Antropologia descrever as tradições autênticas, antes que elas desaparecessem. A partir dos anos 1970, a estória passou a ser marcada pela ideia de etnicidade, pensando os indígenas como povos que resistiram (retórica da resistência). (LIMA; BARRETTO FILHO, 2005, p. 83-84) Um padrão narrativo tem a ver com a organização textual presidida por supostos, ainda que vagos, através dos quais se conta sempre a mesma estória (ou argumento), operando como um script a partir do qual se atua e se improvisa. (LIMA; BARRETTO FILHO, 2005, p. 97)

Figura 1 – Processo etnográfico de produção dos laudos antropológicos: categorias analíticas



Fonte: Elaborado por Flavio Luis Assiz dos Santos (2019).

O prefixo “sub” da expressão subtexto não conota algo menor, hierarquicamente inferior, mas refere-se a determinadas circunstâncias que influenciaram a tomada de decisões políticas, técnicas e a adesão a certas opções teórico-metodológicas que orientaram a elaboração do texto e o desenvolvimento do argumento central que deu sentido aos dados. Na pesquisa, a categoria “subtexto” foi analisada, sobretudo associada ao “texto”, mas os subtextos aparecem também subjacentes às outras categorias analíticas (contexto e pós-texto). No *processo etnográfico* de produção dos laudos, as questões subtextuais estão presentes em todas as situações etnográficas vivenciadas. O que denominei de “pós-texto” refere-se às consequências da produção dos laudos após a sua publicação, sobretudo no âmbito da Administração e do Judiciário. É a apreensão das questões relativas ao que aconteceu quando o texto ganhou certa autonomia em relação ao/a seu/sua autor/a e passou a ser de domínio público, nas palavras de Silva (2015), ou quando o texto passou a “circular”, nas palavras de um dos antropólogos com quem conversei. Considerarei como “pós-texto” também as consequências que a própria experiência do *fazer laudos* trouxe para a vida acadêmica e profissional dos/as autores/as e para o fomento de uma agenda de pesquisas relacionada à questão quilombola¹⁰. Uma outra possibilidade de análise pós-textu-

¹⁰ Chagas (2005) escreve sobre as consequências do próprio processo de perícia nas comunidades quilombolas. A autora diz que as comunidades quilombolas reiteradamente encaram as perícias antropológicas como um espaço, um meio de “transmitir” e “testemunhar” suas próprias perspectivas, suas experiências históricas, suas lutas em defesa de seus direitos e o que as levaram a buscar o reconhecimento oficial de seus territórios, constituindo-se como momento único na história das comunidades que esperam ter os seus pleitos reconhecidos pelo Estado, ou seja, que surtam “efeitos jurídicos”. Segundo ela, os laudos são instrumentos apropriados pelos quilombolas e que apresentam “múltiplos sentidos” quando

al seria o estudo das repercussões que os laudos suscitaram nas próprias comunidades quilombolas que foram objeto da identificação e delimitação territorial. Todavia, não me propus a tomá-la como objetivo da pesquisa, o que implicaria fazer o trabalho também junto às comunidades quilombolas. Portanto, restringi-me aos documentos, aos laudos e a seus/suas autores/as. Pensei a categoria do “pós-texto” para descrever e analisar os atos/ações/reações/efeitos/decisões decorrentes do texto (laudo) publicado no tocante aos procedimentos administrativos e judiciais do qual ele faz parte e seus desdobramentos, tais como as contestações, contralaudos e manifestações de órgãos públicos. Foi possível ainda apresentar como a formação acadêmica e as trajetórias profissionais de muitos autores foram influenciadas pelo “trabalho com os laudos” e contribuíram para a conformação de um mercado de trabalho e um campo de pesquisas. A descrição e a análise do pós-texto permitiram que eu procedesse a uma reflexão sobre os efeitos dos laudos e a relevância dessa prática profissional. Cada laudo, após publicado, percorre um caminho diferente no bojo da Administração (e do Poder Judiciário, em caso de judicialização) que dependerá das (re) ações que ele ensejará frente aos atores sociais afetados e/ou interessados. Como analisei em Santos (2019b), os laudos trazem grandes repercussões na vida social dos grupos quilombolas pericliados, uma vez que subsidiam inúmeras intervenções públicas (e privadas) e contribuem para reposicionar essas comunidades no âmbito das correlações de poder instituídas e perante o próprio Estado. O “pós-texto” é, pois, parte fundamental da apreensão do *processo etnográfico* de produção dos laudos. O “texto” muitas vezes já antecipa o “pós-texto”. Na textualização de um laudo antropológico quase sempre se conjectura algumas prováveis reações ao texto (como contestações administrativas, judiciais, de movimentos sociais ou de órgãos públicos).

são chamados para entrar na “História” dessas comunidades. As comunidades quilombolas conferem aos estudos antropológicos um caráter de “documento decisivo”, que ensejam um reposicionamento desses grupos sociais em face a uma maior possibilidade de serem ouvidos, de se expressarem, de apresentarem suas visões de mundo, seus problemas e suas proposições em espaços institucionalizados, além de se apropriarem de informações e saberes até então não disponíveis. O laudo passa então a ser um documento que é um meio para a garantia de um direito e que inscreve, no mundo das palavras, as histórias até então restritas ao mundo da oralidade, tendo um efeito importante para os próprios grupos. É muito recorrente, por exemplo, os laudos serem chamados, pelos quilombolas, de “o livro do Incra”. Uma pesquisa que levasse em consideração os seus usos pelas comunidades quilombolas e seus efeitos políticos, sociais, pedagógicos e identitários para esses grupos sociais seria um dos desdobramentos possíveis dessa tese.

APONTAMENTOS METODOLÓGICOS E ÉTICOS DA PESQUISA

O objetivo geral da pesquisa consistiu em realizar uma descrição e análise das características dos laudos antropológicos de identificação e delimitação territorial quilombola na Bahia; das questões teórico-metodológicas; dos dilemas ético-políticos; dos problemas e consequências que emergem da sua produção. Segundo dados do Incra, de 2003 a 2018, foram produzidos e publicados 278 laudos de identificação e delimitação de territórios quilombolas, elaborados sob diferentes modalidades de execução: convênios, contratos, execução direta, termos de cooperação técnica, doações etc. A Superintendência Regional do Incra na Bahia foi a que mais produziu (e publicou) laudos nesse período, totalizando 37 laudos divulgados, constituindo-se, assim, num importante locus para a pesquisa devido a quantidade e diversidade de experiências. Desta forma, o trabalho partiu dos 37 laudos publicados na Bahia que estavam à minha disposição como fonte de pesquisa. Não fui autor de nenhum deles (embora tenha participado direta ou indiretamente da elaboração de quase todos), portanto, não se tratou de fazer uma espécie de autoetnografia. Era necessário um método para descrever e analisar, com distanciamento temporal, aqueles laudos elaborados por agentes com os quais convivi. Na pesquisa, só levei em consideração os laudos financiados e produzidos pelo Incra. Por isso, minha delimitação temporal tem início em 2003, ano em que a autarquia agrária recebeu a responsabilidade quanto aos procedimentos da regularização fundiária dos territórios quilombolas (através do Decreto 4.887), e segue até 2018. Com essa temporalidade, cobri um período de 15 anos de atuação no Incra/BA¹¹. Procedi a leitura de todos os relatórios publicados na Bahia após 2003 e selecionei 3 para aprofundamento descritivo e analítico, cujos *processos etnográficos* apresentei na minha tese de doutorado. Para a seleção dos laudos escolhi como critérios:

1) Data de produção, com vistas a considerar laudos feitos em diferentes momentos desses 15 anos de atuação no Incra e produzidos sob diferentes contextos normativos (instruções normativas); Antes de 2003, os laudos eram financiados e produzidos pela Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura.

2) Autorias diferentes, a fim de conceber laudos escritos por autores/as distintos/as e com formação em diversas universidades;

11 Antes de 2003, os laudos eram financiados e produzidos pela Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura

3) Distintas modalidades de execução, com vistas a considerar laudos produzidos sob distintos modelos burocráticos de contratação da equipe técnica e de viabilização do trabalho;

4) Facilidade de acesso ao/a antropólogo/as autor, para viabilizar a pesquisa.¹²

Em função desses critérios, os relatórios selecionados para a pesquisa foram:

Quadro 1 – Laudos selecionados para a pesquisa

	Comunidade(s) Quilombolas(s)	Autores	Ano da conclusão	Instrução Normativa	Modalidade de Execução ¹³
1	Parateca e Pau D'Arco	Guiomar Germani, Gilca Oliveira, Val- dêlio Silva, Genny Ayres, Cirlene Santos, Eloina Matos, Gilsely Santana e Paula Santos	2006	Nº16/2004	Convênio Incra/ Fapex/UFBA/UNEB
2	Velame	Diana Anunciação	2009	Nº49/2008	Convênio Incra/FA- SEC/Sepromi
3	Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte e Engenho da Praia	Breno Trindade, Mariana Balén e Poliana Reis	2014	Nº 57/2009	Contrato Incra/Eco- dimensão Ltda

Fonte: Elaborado por Flavio Luis Assiz dos Santos (2019).

Para apreender o *processo etnográfico* de cada laudo, precisei fazer uma etnografia retrospectiva, tomando como referência as categorias analíticas apontadas acima. Preferi pesquisar somente os laudos publicados em função de eles serem parte integrante de processos administrativos. Assim, não seria recomendável publicizar numa tese informações de laudos que ainda não foram devidamente aprovados, complementados e publicados pelas instâncias competentes. Uma etnografia dessa natureza me colocou o desafio de conseguir recuperar as situações etnográficas conforme cada caso e ter acesso aos principais agentes envolvidos nas etapas do processo de produção dos laudos, para que eu pudesse delinear os seus contextos, os seus pós-textos e os seus subtextos, o que não pôde ser feito somente com a leitura dos laudos em si (dos textos). Daí

12 Seria mais difícil e custoso fazer a pesquisa com antropólogos/as que não residem em Salvador e/ou com os quais eu tivesse menos proximidade para conversar. Em alguns casos foram necessárias várias conversas, o que implicava a disponibilidade dos/as mesmas/as para a pesquisa.

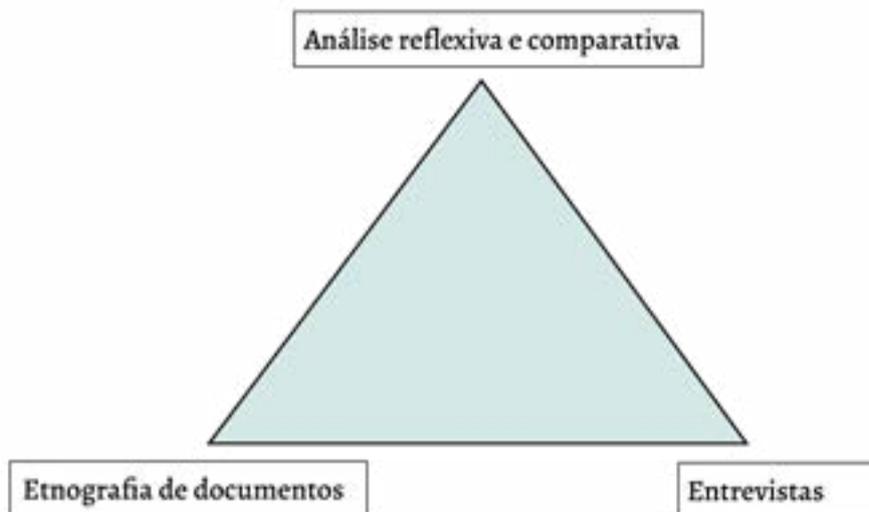
13 As modalidades de execução dizem respeito ao arranjo burocrático-administrativo que viabilizou a elaboração do laudo. São elas: convênios, contratos, doações, termos de cooperação e execução direta.

a importância da etnografia de documentos e das entrevistas com os/as antropólogos/as (e outros agentes) na pesquisa.

O caminho metodológico para traçar o *processo etnográfico* de produção dos laudos, de forma efetiva, baseou-se num tripé que envolveu: a) uma etnografia de documentos; b) entrevistas com os/as antropólogos/as autores/as (e outros agentes); e c) uma análise reflexiva e comparativa do *processo etnográfico* de produção dos laudos. Vale ressaltar que as reflexões dos meus/minhas interlocutores/as sobre suas experiências ocorreram após um lapso temporal significativo, sendo, portanto, interpretações que foram, via de regra, estimuladas pela minha pesquisa e elaboradas com um distanciamento das situações sociais vivenciadas durante o processo de produção dos laudos. Esta pesquisa foi também parte do pós-texto dos laudos.

Giumbelli (2002) aponta uma concepção mais ampla e aberta da investigação etnográfica, expandindo a ideia de “trabalho de campo” na antropologia. Segundo ele, devido à natureza e às situações de pesquisa com que os antropólogos se deparam hoje, deve ser buscada uma variedade de fontes, “[...] cuja pertinência é avaliada pelo acesso que propiciam aos ‘mecanismos sociais’ e aos ‘pontos de vista’ em suas ‘manifestações concretas’”. (GIUMBELLI, 2002, p. 102) Como diz, há situações etnográficas em que essas fontes são exatamente os documentos, como no caso desta pesquisa.

Figura 2 – Tripé metodológico da pesquisa



Fonte: Elaborado por Flavio Luis Assiz dos Santos (2019).

Os documentos, como considera Riles (2006), são como artefatos paradigmáticos das práticas de conhecimento moderno. Segundo Teixeira (2014), é

preciso compreender as condições de produção de cada um desses artefatos (simultaneamente como objeto etnográfico, orientação metodológica e categoria de análise) e o tipo de conhecimento que comportam e pretendem. Esse é um dos desafios postos pela e para a etnografia contemporânea. Os documentos são fontes inesgotáveis ao escrutínio etnográfico e, no âmbito das instâncias estatais, ocupam lugar de relevo, sendo impossível fazer uma etnografia neste contexto sem considerar a grande quantidade e os diferentes tipos de documentos que são produzidos. A etnografia de documentos, de acordo com Vianna (2014, p. 47), implica considerá-los como peças etnográficas.

Defendo assim, que levar a sério os documentos como peças etnográficas implica tomá-los como construtores da realidade tanto por aquilo que produzem na situação da qual fazem parte – como fabricam um “processo” como sequência de atos no tempo, ocorrendo em condições específicas e com múltiplos e desiguais atores e autores – quanto por aquilo que conscientemente sedimentam. Quando digo conscientemente não suponho intenções pré-fabricadas, mas tão somente a presença constante dos constrangimentos que lhe são inerentes como documento: algo que se verá um destino, sob forma de sentença final; que ficará arquivado, podendo ser consultado, mediante condições específicas, por diferentes atores em diferentes momentos; que exige daqueles que produzem, alinham e acumulam seus fragmentos o compromisso com o efeito de coerência que deve ser sentido em seu conjunto. Sua obrigação presumida de ser algo que deve permanecer e durar, dada, antes de mais nada, por seu caráter de “documento”, percorre, desse modo, todo o seu processo de confecção e seus múltiplos e variados tempos.

Os laudos de identificação e delimitação territorial, no bojo de um procedimento administrativo de regularização fundiária, são peças técnico-científicas norteadoras das intervenções estatais, adquirindo um papel de destaque. Dessa forma, levando a sério o que “dizem os documentos”, tive como premissa que os laudos também são “documentos” que produzem efeitos na vida social e sedimentam uma determinada realidade quilombola. Além dos laudos, foram utilizados na pesquisa vários outros documentos, produzidos pelo Incra, para regulamentar as atividades de identificação e delimitação dos territórios quilombolas, tais como instruções normativas, normas de execução, memorandos, ofícios, atas de reuniões, notas técnicas, termos de referência de editais de licitação, pareceres técnicos e jurídicos, entre outros.

Muitos agentes estão implicados na produção de um laudo de identificação e delimitação territorial; todavia, sem dúvida, os/as antropólogos/as são os/as interlocutores/as mais qualificados/as para resgatar a história de cada laudo e as situações etnográficas que ocorreram devido ao protagonismo que quase

sempre assumem. Em muitos casos, eles/elas inclusive ocupam o lugar duplo de etnógrafo e burocrata (a exemplo dos/as antropólogos/as de carreira do Incra). Conversamos sobre as questões, os problemas, as dificuldades, os caminhos traçados, os desafios, as decisões tomadas, as opções teóricas e metodológicas, os diálogos interdisciplinares, as relações estabelecidas, os constrangimentos, as pressões, as tensões, os conflitos e os diversos fatos etnográficos que ocorrem ao longo do processo de realização da pesquisa, da escrita do relatório e após a sua conclusão e publicação. Fiz entrevistas semiestruturadas, confrontando as informações dos laudos (e de outros documentos) com a experiência etnográfica, pessoal e intransferível dos/as antropólogos/as (e outros agentes) que os produziram. Foram suscitadas reflexões e autorreflexões sobre o seu texto (laudo) e sua prática, resgatando os elementos que compuseram o cenário contextual, textual e pós-textual e buscando identificar os subtextos que orientaram a escrita.

A técnica da entrevista nesta pesquisa não foi praticada em seu caráter clássico, como muitas vezes aprendemos nos manuais. Cada “entrevista” configurou-se como um espaço de um verdadeiro diálogo etnográfico, uma vez que tratamos de questões com as quais eu tinha muita familiaridade, já que participei como técnico e/ou gestor na produção dos laudos. Ademais, tenho relações de amizade e/ou profissionais com muitos dos/as entrevistados/as. O meu papel não se limitou a “fazer perguntas”, mas a provocar reflexões e participar ativamente dos diálogos. Tivemos longas conversas em que pudemos resgatar várias situações e fatos que ocorreram em cada caso e também refletir, desdobrando-se em novas perguntas e em novas reflexões. Muitas vezes, os diálogos não se deram em momentos formalmente chamados de “entrevistas”, aconteceram informalmente em “conversas de corredores”, em reuniões de trabalho e em debates nos eventos científicos.¹⁴

Antes de cada entrevista formal, eu fiz uma exposição do objeto e dos objetivos da pesquisa e solicitei autorização para gravar a conversa, sendo que não houve nenhuma objeção. Em geral, as conversas foram marcadas pela descontração. Os/as antropólogos/as (e outros agentes) mostraram grande interesse pelas questões da pesquisa, salientando a sua importância. Alguns disseram que não tinham ainda “pensado” sobre algumas questões perguntadas, e outros/as disseram que a entrevista lhes suscitou reflexões novas sobre temas já pensados. Quase sempre as conversas foram finalizadas com a sinalização da disposição para outras conversas, o que ocorreu na maioria dos casos. Realizar uma segun-

14 Utilizei a estratégia de fazer algumas entrevistas durante os eventos científicos da área de Antropologia, e alguns/algumas antropólogos/as inclusive assistiram a minha apresentação nesses eventos, comentando sobre o trabalho.

da entrevista com o/a antropólogo/a em outro momento da pesquisa foi fundamental para o amadurecimento das reflexões, a formulação de outras questões, o levantamento de novos dados e a complementação de informações.

Foi uma pesquisa em que tive a oportunidade de fazer muitas entrevistas, realizadas em diversos locais (em órgãos públicos, na residência dos/as entrevistados/as, em eventos científicos, em livrarias, bibliotecas e restaurantes). Em alguns casos, a conversa continuou por e-mails, pelo telefone e através da troca de mensagens pelo aplicativo WhatsApp. Elas ocorreram basicamente entre 2016 e 2019, período do doutorado, mas utilizei também entrevistas realizadas antes do meu ingresso no curso, quando ainda estava esboçando o projeto de tese. Foram 43 entrevistas gravadas, totalizando mais de 63 horas de conversas, principalmente com antropólogos/as, mas também com geógrafos/as, agrônomos e gestores públicos que estiveram envolvidos neste trabalho de produção dos laudos.

A minha condição de um insider nesse campo de atuação profissional me trouxe facilidades e dificuldades. A facilidade principal, por óbvio, foi o acesso às informações e aos agentes envolvidos nos respectivos processos. Na prática, a minha observação-participante, ou melhor, minha participação-observante, começou desde meu ingresso no Incra e, quando iniciei o doutorado, muitos dados já tinham sido levantados (mas não sistematizados) e as relações pessoais com os interlocutores da pesquisa estavam estabelecidas. Pude ter um longo tempo de “trabalho de campo” e retomar as minhas próprias memórias e anotações de “conversas de corredores” como *corpus* da pesquisa. Fiz, pois, uma etnografia a partir de uma perspectiva “de dentro”.

Esta situação privilegiada me impôs cuidados éticos. Não utilizei nenhum documento cuja circulação fosse apenas interna ao Incra ou cuja redação ainda estivesse em elaboração. Os que utilizei, como processos administrativos, foram as instruções normativas e notas técnicas, que são documentos públicos, disponíveis para toda a sociedade. Apenas levei em consideração os laudos formalmente publicados, que já haviam passado, portanto, por todas as tratativas e instâncias internas decisórias e submetidos ao contraditório. Não publicizei informações que já não fossem públicas. Outro cuidado importante foi não expor os meus/minhas interlocutores/as, trazendo a público conflitos interpessoais e profissionais, inerentes a qualquer organização e relação profissional. A questão da identificação dos/as meus/minhas interlocutores/as não foi um problema para mim. Todos os laudos são publicados com a identificação dos/as seus/suas autores/as. Portanto, mesmo que eu quisesse, não seria possível manter o anonimato. Ademais, no caso da minha pesquisa, a autoria foi um dos dados mais relevantes da análise.

A principal dificuldade adveio, justamente, da principal facilidade: fazer o “estranhamento” daquele universo que me era, por demais, familiar. Para

“transformar o familiar em exótico”, nos termos e nas proposições de DaMatta (2010), tive que realizar um afastamento e assumir, com muita vigilância, a postura antropológica de problematizar ações, palavras, condutas, estratégias, conceitos, atitudes, teorias, métodos, orientações, consensos, dissensos, acordos e controvérsias que povoam o mundo da *práxis* da identificação e delimitação de territórios quilombolas. Esse afastamento, embora difícil e nunca completo, como ensina DaMatta, é possível à medida em que submetemos um conjunto de problemas ao escrutínio da razão, conduzindo a reflexão para a dúvida antropológica e pressupondo que o “familiar” não é necessariamente o “conhecido”. Estar num Programa de Pós-Graduação em Antropologia, sendo orientado por uma antropológa que, inclusive, já elaborou laudos antropológicos e fora servidora do Incra;¹⁵ fazer leituras de outras etnografias cujas problemáticas se assemelhavam às minhas; e participar de eventos acadêmicos, submetendo-me às críticas e recebendo as sugestões de meus pares, foram fundamentais para o meu exercício de distanciamento epistemológico.¹⁶ E o fato de, durante o doutorado, ter ficado fisicamente afastado das minhas funções profissionais, em virtude de uma licença para pós-graduação, contribuiu sobremaneira para isso. Durante toda a pesquisa, utilizei um diário em que foram anotadas todas as informações do trabalho de campo e as próprias memórias sobre a minha trajetória profissional no Incra. Esse diário começou a ser escrito mesmo antes do meu ingresso formal no Doutorado e constituiu-se num importante instrumento para me auxiliar a fazer o distanciamento e as análises desta pesquisa.

Outra dificuldade importante teve relação com as ingerências dos/as meus/minhas interlocutores/as na minha pesquisa e um possível “mal-estar” que eu poderia gerar caso caísse na armadilha de me propor a fazer uma avaliação dos laudos. Sempre deixei muito claro para todos/as que a minha pesquisa não tinha o propósito de fazer um juízo de valor sobre os laudos e classificá-los como melhores ou piores, bons ou ruins. Tampouco considerar determinada orientação teórica ou estratégia metodológica a mais adequada para se produzir um laudo de identificação e delimitação territorial quilombola. Do ponto de vista institucional, todos os laudos pesquisados foram devidamente apreciados pelos setores competentes da autarquia agrária e de outras instâncias do Governo

15 A antropológa Ana Paula Comin de Carvalho, que orientou esta tese, é autora dos laudos antropológicos das Comunidades Quilombolas da Família Silva (2004) e Manoel Barbosa (2005/2006), no Rio Grande do Sul. Entre 2006 e 2010 atuou como antropológa de carreira na Superintendência Regional do Incra/RS. Atualmente é Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB) e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

16 Durante o período do doutorado participei dos seguintes eventos científicos: a 30ª Reunião Brasileira de Antropologia de 2016, em João Pessoa/PB; a XII Reunión de Antropolgía del Mercosur de 2017, em Posadas/Argentina; o Seminário Laudos, Questões Territoriais & Direitos Humanos: Antropologia em Ação, ocorrido em Belém/PA, em 2018; o 18th IUAES World Congress de 2018, em Florianópolis/SC e a 31ª Reunião Brasileira de Antropologia de 2018, em Brasília/DF. Em todos eles apresentei os resultados parciais desta tese em Grupo de Trabalho e/ou participei de debates “entre pares”.

Federal (que os aprovaram sem ressalvas) e cumpriram os fins a que se destinaram. As minhas análises e críticas tiveram um caráter estritamente acadêmico. O meu esforço foi buscar, conforme ensina Ingold (2015, p. 344-345), um certo afastamento deste universo da práxis antropológica do “fazer laudo” no qual estou imerso profissionalmente, para poder, retrospectiva e comparativamente, levantar questões de natureza contextual, textual, pós-textual e subtextual que ocorreram no processo de produção dessas peças técnico-científicas na Bahia e articular isso com a teoria antropológica. Dessa maneira, utilizei-me da própria etnografia para pesquisar o fazer etnográfico.

Recorrentemente, fui interpelado pelos meus/minhas interlocutores/as com sugestões a respeito da minha pesquisa, oferecendo-me indicações bibliográficas, enfoques analíticos e manifestando interesse em vê-la logo concluída (“eu quero ler a sua tese”). Durante as entrevistas, fiquei, muitas vezes, com a sensação de que o diálogo se encaminhava para uma espécie de orientação de pesquisa, numa tentativa de influenciar os seus rumos (escutei frases do tipo: “isto que você esta me perguntando é a sua pesquisa que deverá responder”; “isso é uma coisa que você tem que explorar muito”; “você deveria pesquisar somente os relatórios terceirizados”; “você deveria usar o autor tal”; “você vai pesquisar também o relatório de fulano de tal?”). Outras vezes fui alertado para ter cuidado com determinadas informações mais sensíveis e solicitado a fazer a devolutiva dos áudios das entrevistas. Este é um tipo de pesquisa em que, certamente, os meus interlocutores serão meus mais atentos leitores, o que pode levar o pesquisador a uma autocensura para evitar possíveis constrangimentos. Quando solicitada, fiz a devolutiva dos áudios e/ou da transcrição das entrevistas (ou de trechos delas), para que os/as meus/minhas interlocutores/as tivessem a oportunidade de reformular determinadas considerações e/ou complementar informações. Em alguns casos, ainda que não solicitada, eu mesmo considerei essa devolutiva necessária. Contudo, fui eu como etnógrafo quem busquei apreender as “teorias nativas” e transformá-las em “teorias etnográficas”. A minha visão de conjunto e comparativa dos dados, orientada pelos meus objetivos de pesquisa e referencial teórico-metodológico, deu-me condições de manter o foco do trabalho e não me perder em meio a tantas possibilidades analíticas e ingerências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A “mega-operação” (LIMA, 2005) de identificação e delimitação de um território quilombola exige das equipes técnicas o enfrentamento de enormes desafios e a mobilização de competências de diversas naturezas. A elaboração de cada laudo antropológico é, pois, um processo etnográfico *sui generis*, que apresenta suas próprias vicissitudes e se constitui num locus privilegiado para pensar o desenvolvimento de uma prática etnográfica específica e a própria antropologia praticada no país. Contudo, como sinalizei em outro artigo, os laudos são produzidos num contexto de atuação estatal em que os agentes dificilmente fazem re-

flexões e autorreflexões sobre “o que se faz”, “como se faz” e as “consequências do que se faz”. Os/as antropólogos/as têm toda a experiência do “saber fazer” que “se aprende fazendo”, mas quase sempre não sobra tempo para exercitar a reflexividade sobre essas ricas experiências etnográficas. Assim, as análises críticas sobre esta “antropologia da ação” (O'DWYER, 2010) acabam ficando apenas no âmbito acadêmico e a cargo de pesquisadores externos à agência que financia, regula e acompanha continuamente os desdobramentos dos processos etnográficos de produção dos laudos antropológicos. (SANTOS, 2019b) Assim, este artigo teve o propósito de apresentar alguns apontamentos teóricos, metodológicos e éticos de uma pesquisa etnográfica que tomou o próprio processo etnográfico de produção dos laudos antropológicos como objeto de pesquisa. O método forjado na pesquisa, baseado no diálogo com os agentes e documentos desse campo de atuação profissional, e lastreado pelas categorias do contexto, texto, subtexto e pós-texto, permitiu fomentar uma reflexividade antropológica sobre os laudos de identificação e delimitação territorial quilombola na Bahia, assim como realizar uma análise comparativa dos seus *processos etnográficos*.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, J. M. A. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. (ed.). *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.
- CHAGAS, M. F. Estudos antropológicos nas comunidades remanescentes de quilombos: sinais que amplificam a luta por uma vida histórica, vida jurídica. In: LEITE, I. B. (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer: ABA, 2005. p. 71-79.
- DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- FERNANDES, R. C. Produto e processo: desafios para o antropólogo na elaboração de laudos de impacto ambiental. In: LEITE, I. B. (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer: ABA, 2005. p. 191-206.
- GIUMBELLI, E. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 48, p. 91-107, 2002.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).
- LIMA, A. C. S.; BARRETTO FILHO, H. T. (org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

LIMA, A. C. S. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre a antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: LIMA, A. C. S.; BARRETTO FILHO, H. T. (org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 75-118.

O'DWYER, E. C. Laudos antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina? In: LEITE, I. B. (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer: ABA, 2005. p. 215-238.

O'DWYER, E. C. *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, O. S.; LUZ, L.; HELM, M. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994. p. 115-139.

PELS, P.; SALEMINK, O. *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

RILES, A. Introduction: in response. In: RILES, A. (ed.). *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. p. 1-38.

SANTOS, F. L. A. *Antropologia e estado: uma etnografia dos processos de reconhecimento territorial quilombola na Bahia (2003-2018)*. 2019a. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019a.

SANTOS, F. L. A. Fazer laudos: algumas questões teórico-metodológicas de uma práxis institucionalizada. *Campos*, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 175-188, 2019b.

SILVA, A. L. Há antropologia nos laudos antropológicos? In: SILVA, O. S.; LUZ, L.; HELM, M. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994. p. 60-66.

SILVA, A. B. *Antropologia e laudos: de ética, de imparcialidade e a etnografia como processo prático*. In: OLIVEIRA, J. P.; MURA, F.; SILVA, A. B. *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília, DF: ABA Publicações, 2015. p. 142-168.

SILVA, A. B. Sobre o compromisso do antropólogo e seu papel de mediador cultural. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 25-36, 2003.

TEIXEIRA, C. C. Pesquisando instâncias estatais: reflexões sobre o segredo e a mentira. In: CASTILHO, S. R. R.; LIMA, A. C. S.; TEIXEIRA, C. C. (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. p. 33-42.

VIANNA, A. Etnografando documentos: uma antropologia em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, S. R. R.; LIMA, A. C. S.; TEIXEIRA, C. C. (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. p. 43-70.

INSURGÊNCIAS QUILOMBOLAS NO SERTÃO: TIJUAÇU E CARIACÁ, ENTRELAÇARES IDENTITÁRIOS

QUILOMBOL INSURGENCES IN THE HINTERLAND: TIJUAÇU AND CARIACÁ, IDENTITY INTERLACES

Resumo

Este artigo reúne notas de experiências etnográficas desenvolvidas em comunidades quilombolas localizadas na porção norte do sertão da Bahia. O objetivo principal é demonstrar como essas comunidades vêm ressurgindo, subsidiadas pelo movimento “Barulho do Quilombo”, pensado como um agente político e educador capaz de articular interações e promover vivências, estimulando a redescoberta da etnicidade assim como a construção identitária. O estudo foi realizado nas comunidades de Tijuaçu e Cariacá, historicamente entrelaçadas por laços de parentesco, compadrio e vizinhança, e envolveu interlocução com sujeitos mais velhos e lideranças locais, tais como os participantes da mesa-diretora das associações, os brincantes das atividades culturais e os praticantes de expressões religiosas. O ressurgimento contínuo dessas comunidades quilombolas tem possibilitado repensar os sertões e interiores da Bahia como espaços guardadores, multiplicadores de legados africanos e repositório de memórias ancestrais.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas. Sertão. Tijuaçu. Cariacá. Identidades.

Abstract

This article presents notes from ethnographic experiences developed in quilombola communities, located in the northern portion of the sertões of the state of Bahia, Brazil. The main objective is to demonstrate how these insurgencies have been happening, subsidized by the “Barulho do Quilombo” movement, thought as a political agent and educator, capable of articulating interactions and promoting experiences, stimulating the rediscovery of ethnicity and the construction of identity. The study was conducted in the communities of Tijuaçu and Cariacá, historically intertwined by ties of kinship and neighborhood. He kept the interlocution of the older subjects and local leaders, from those who participate in the director table of the associations, those playing cultural activities and practicing religious expressions. The continuous appearance of these quilombola commu-

¹ Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA). E-mail: Paulaodilonz6@gmail.com.

nities makes it possible to rethink the sertões of the state of Bahia, as guarding spaces, multipliers of African legacies and repository of ancestral memories.

Keywords: Quilombola communities. Sertão. Tijuacu. Cariacá. Identities.

INTRODUÇÃO

O aparecimento contínuo de quilombos sertanejos tem corrigido a considerada história oficial que durante muito tempo ignorou a existência dessas populações, ao mesmo tempo em que demonstra a intensidade do povoamento, assim como das construções simbólicas, políticas, econômicas, sociais e culturais performadas por atores sociais negros(as) que, devido à indústria da escravidão, foram levados, por motivos diversos, a migrar para essa parte do país, ali permanecendo, durante muito tempo, despercebidos ou deliberadamente ignorados. Não obstante, a partir do ano de 1994, estimulados pelos desdobramentos do Primeiro Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, eles começaram a protagonizar um processo de ressurgência, similar ao que se tem verificado entre muitas etnias indígenas do Nordeste.

O citado processo tem promovido entre esses agentes o despertar da consciência no que se refere à sua condição de grupo tradicional, até então pouco visualizada talvez por estar metamorfoseada em uma situação camponesa. Foi desencadeado, assim, um movimento que vem sendo denominado, por alguns grupos localizados na região norte da Bahia,² de “Barulho do Quilombo”.

O convite para comparecer ao referido encontro chegou a essas comunidades por meio do trabalho de divulgação e incentivo realizado pelas igrejas católicas locais, mais precisamente por intermédio de setores ligados à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e, em casos específicos, a disseminação dessa informação foi feita por padres que atuavam em paróquias, onde sabiam existir comunidades visualizadas como eminentemente negras.

De acordo com as narrativas oferecidas pelas vozes do lugar, o primeiro desafio a ser enfrentado, em alguns desses grupos que não estavam acostumados a esse tipo de discussão, foi conseguir representantes que se dispusessem a participar do evento; muitas dessas pessoas não tinham o hábito de sair de suas comunidades para realizar esse tipo de atividade, o que suscitou uma espécie de estranhamento em relação ao que estava sendo proposto. Ademais, o fato de que muitos(as) nunca haviam ido à capital do estado provavelmente causou receio

2 De acordo com dados informados pela Fundação Cultural Palmares (FCP) – Portaria nº 36 de 21/02/2020 –, a Bahia tem 817 comunidades autodeclaradas e 666 comunidades certificadas como remanescentes de quilombo.

do desconhecido. É oportuno observar que a condição de ator social negro naquele contexto até então se encontrava associada sobretudo ao preconceito e a atitudes de discriminação, muitas das quais sem qualquer tipo de reparação e punição. O convite recebido representou, assim, para esses sujeitos, a possibilidade de se autoperceberem, certamente pela primeira vez, de forma positiva em função de sua ancestralidade e estimulou o movimento de emergência dessas comunidades.

Os ecos produzidos pelo “Barulho do Quilombo” demonstram as diversas formas mediante as quais esses grupos agenciaram (e agenciam) seus modos de vida, transformando os espaços ocupados e estabelecendo diálogos nos quais sobressaem os atributos que elegeram para reescrever suas vivências e amparar suas existências. São princípios ancorados no que herdaram de seus ancestrais, pautados nas ressignificações que estabeleceram à luz de peculiaridades individuais, coletivas e geracionais capazes de imprimir, nesses espaços sertanejos pouco divisados como guardadores e multiplicadores de legados africanos, as marcas de suas etnicidades, que atualmente transparecem e são manejadas como sinais comunicantes de suas insurgências, labutas e resistências.

O movimento de transmutação das comunidades negras rurais em comunidades quilombolas tem se tornado uma realidade cada vez mais frequente na atualidade e confirma a presença de africanos(as) em diversos espaços sertanejos. É o reaparecimento da negritude sertaneja! Seriam atributos característicos dessa negritude: a) os saberes ancestrais, outrora tidos como inferiorizantes pelo olhar aprisionado da ciência hegemônica e eurocentrada – a partir da tomada de consciência da pertença quilombola, esses saberes migram da condição de subalternizados para saberes da resistência; b) as estratégias utilizadas para se movimentar e permanecer nos espaços que elegeram para residir e que, em sua maioria, formam contínuos étnicos; c) os usos e cuidados com a terra vista como território sagrado e legado dos seus ancestrais; d) a encenação das atividades culturais que constituem canais de comunicação com a sociedade envolvente; e) as práticas espirituais adotadas que articulam elementos da umbanda sertaneja e do catolicismo popular.

As antigas comunidades negras rurais, antes disseminadas entre a população camponesa local, têm se insurgido contra tal situação de ocultação e marginalização para se colocar diante do Estado-nação³ como grupos diferenciados e que reivindicam sua cidadania, apelando para uma condição étnica e cultural da qual se declaram herdeiros. A ancestralidade africana que os sujei-

3 O Brasil, sendo um país constituído por povos diversos e possuidor de variação étnica, demográfica e cultural, pode ser percebido como multiétnico sob a égide de um Estado centralizador.

tos quilombolas reclamam tem encontrado, na atualidade, um terreno propício para se manifestar; no passado, em função de uma situação histórica de opressão, essa reivindicação permaneceu oculta, em estado latente.

É cabível relatar que os sertões⁴ da Bahia se notabilizam como palco de diversos silenciamentos, alicerçados na impunidade que sempre favoreceu a prepotência e a arbitrariedade das ações dos segmentos sociais considerados poderosos. Os sujeitos negros, cujo fenótipo era geralmente associado a uma inferioridade econômico-social, eram discriminados e tinham acesso restringido a empregos, educação, saúde e outros serviços sociais. A desconsideração da humanidade e da cidadania das comunidades negras do norte baiano, antes das mobilizações ensejadas pelo “Barulho do Quilombo”, era um fato naturalizado. Uma extensão da escravidão do corpo negro permaneceu durante muito tempo entre as populações do sertão; tratava-se da servidão simbólica, que fere e maltrata de maneira meticulosa, compelindo o sujeito à qual se destina a um estado frequente de subalternidade.

Esse tipo de silenciamento em um contexto constituído, historicamente, por grupos misturados, mas que sempre se perceberam e desejaram ser brancos, contribuiu para a invisibilização da negritude sertaneja. Entendida como uma região de refúgio para escravizados, amocambados e indígenas que fugiam do litoral em decorrência de perseguições dos colonizadores, a fronteira sertaneja inaugurou um novo espaço no país, ocupado por grupos socialmente minoritários, tais como quilombolas, indígenas, ribeirinhos, comunidades de fundo e fecho de pasto, e não negros empobrecidos, que, por necessidade de sobrevivência e aceitação social, se tornaram invisíveis.

Ao conjecturar sobre o destino dos quilombos brasileiros após 1888, Gomes (2015) afirma que esses núcleos continuaram a existir e a se multiplicar como microcomunidades camponesas constituídas, em sua maioria, por pessoas negras e afrodescendentes. Não foram extintos! As categorias escravizados e

4 O sertão não é focalizado de forma homogênea e estática, ao contrário, as regiões sertanejas da Bahia atuam como um caleidoscópio produtor de vivências, saberes e culturas, que se ressignificam geracionalmente. A palavra “sertão” passou a ser utilizada para se referir às regiões norte e nordeste do estado ainda durante a colonização portuguesa. As diferenças notadas no relevo, fauna, flora e clima nessa parte específica da Bahia, que começava a ser invadida e usurpada, fizeram que essa região fosse inicialmente chamada de “desertão”, expressão que, aos poucos, a exemplo do que aconteceu em outros estados do Nordeste, foi sendo substituído por “sertão”. Os estudos clássicos a respeito do sertão foram agrupados em três marcos analíticos paradigmáticos, a saber: o geoclimático, o político e o culturalista. Abordagens apoiadas nos três séculos de povoamento inicial apresentam sociedades caracterizadas pelo pastoreio do gado, pela concentração fundiária oligárquica, exagerada dispersão espacial e organização familiar de base patriarcal. Proponho-me a pensar o sertão a partir do que é dito por Moreira (2018). A autora afirma que, na atualidade, o sertão nordestino equivale ao semiárido mais populoso do planeta, habitado por mais de 24 milhões de brasileiros(as), e que, nas últimas décadas, se transformou e imergiu nos avanços da globalização. Ela contesta, assim, o que revelam os dicionários, que permanecem cristalizados, apresentando definições que fixam o sertão como sinônimo de distância, vazio e atraso.

fugitivos é que foram substituídas por outras, tal como a de sertanejo. Essas microcomunidades camponesas persistiram em seus lugares de origem. Na concepção de Gomes (2015), esses agentes permaneceram migrando, reproduzindo-se em meio ao conjunto das diversas comunidades camponesas espalhadas de norte a sul do país.

Os grupamentos negros rurais resistiram porque sempre souberam administrar, a seu favor, a identidade que constituíram para preservar sua existência e reprodução biológica e sociocultural. Conforme afirma Schwartz (1996), os quilombos que se espalhavam pela zona rural serviam de farol e refúgio para os escravizados(as) dos engenhos, sendo, portanto, de suma importância tanto para os que lá se encontravam quanto para aqueles(as) que percebiam nesse ato de fuga e deslocamento a possibilidade de assegurar sua liberdade. Migrando, muitas vezes, de sua região de origem e adotando novas identidades, eles se integraram à população sertaneja, possivelmente se adequando a designações comuns atribuídas aos agentes sociais residentes nessa parte do país, tornando-se, portanto, camponês, caiçara, roceiro, caipira, do mato e, no máximo, caboclo, identidades que melhor se aproximam dos ideais de branqueamento nutridos nessas regiões, em especial por parte das camadas governantes e socialmente abastadas. Estimulados a perder o vínculo com sua negritude – principalmente com os valores africanos que foram ressignificados na diáspora – e procurando se incorporar à chamada população rural brasileira, os grupamentos negros rurais, sejam aqueles constituídos na época da escravidão ou no chamado período do pós-abolição, têm uma história apoiada não apenas na luta, como também na capacidade demonstrada para reinventar vivências e estilos de vida ancorados nos valores que professam, assim como no território que ocupam: os sertões e interiores, concebidos como repositórios de vivências ancestrais.

Essa capacidade histórica de se metamorfosear possibilitou que esses grupos se apresentassem na atualidade, demonstrando habilidade de se articular para reivindicar do Estado-nação direitos que deles foram suprimidos e cuja usurpação serviu para mantê-los em uma situação de inferioridade perante outras categorias sociais. A necessidade de preservar suas vidas, suas liberdades individuais e coletivas, certamente estimulou os inúmeros homens e mulheres negras que buscaram o sertão a abdicar, cada vez mais, de suas identidades africanas, bem como de qualquer outro vínculo que remetesse à situação servil a que foram confinados, e a aderir a uma “sertanidade”⁵ que passou a orientar

5 Compreendo “sertanidade” como o conjunto de estilos de vida e formas de organização, verificados nos âmbitos político, econômico, social e cultural, adotados pelos agentes que residem em diversos interiores baianos, designados “sertão”.

as suas formas de vida. Nesses espaços agenciados, a etnicidade permaneceu submersa no interior dos grupos negros por ser considerada um elemento denunciador de sua origem subalterna. A negritude sertaneja passou, então, a se reconfigurar, camuflada nessas comunidades, de modo a assegurar seu convívio na sociedade regional. Memórias foram sufocadas, atividades culturais reprimidas e religiosidades reinventadas por esses grupos, que reescreveram outras narrativas históricas.

Ao se fazerem, finalmente, ouvir, são descortinadas narrativas sobre o caminhar de sujeitos que, ao atravessarem e participarem desse processo de emergência, que acontece como um fluxo, reorientam suas vidas, assim como os percursos trilhados por suas comunidades, encontrando em sua “negritude”⁶ outros contornos para reescrever suas trajetórias, migrando de posições subalternas para a construção de suas identidades e autorias. Eles atravessam um rito simbólico de passagem, que conforme propõe Bartolomé (2006), propicia que “velhos atores” passem a desempenhar “novos papéis” por meio de um processo de “etnogênese” constante. Essa conversão simbólica é por mim pensada de acordo com os seguintes critérios:

a) A ressemantização da condição de comunidade negra rural para transformá-la em comunidade tradicional possibilitou a esses agentes tecer representações positivas sobre si e estender esses significados aos grupos que integram. Esse movimento de ressemantização ocorreu tanto em perspectiva individual quanto coletiva, isto é, no âmbito do próprio grupo, o que implicou no ato de transmutação da condição de consciências ingênuas⁷ para a construção de uma consciência crítica e interventiva, capaz de promover modificações internas passíveis de beneficiar o próprio coletivo e estabelecer negociações com a sociedade inclusiva.

b) A luta pela posse e reaquisição de suas terras, quase sempre expropriadas no passado sob condições que violentam a dignidade humana. É pertinente relatar que, além de terem tido suas terras usurpadas, os quilombolas ainda são apontados como invasores de terras que em tempos pretéritos foram suas ou, de propriedade de seus parentes; circunstância essa que, além de ser um desrespeito, é vista como uma contradição da

6 De acordo com autores como Munanga (1988) e Bernd (1988), a negritude, enquanto movimento, se constitui em uma reação de legítima defesa, funcionando como uma resposta negra a uma agressão histórica branca de mesmo teor. A Negritude permite ao sujeito negro, intelectualizado ou não, perceber que uma possível solução para desconstruir sua situação de opressão reside na retomada de si próprio, na negação do embranquecimento e na aceitação de sua herança sociocultural que deixa de ser concebida como inferior.

7 Faço uso desse conceito de maneira análoga como foi pensado pelo professor Paulo Freire (1975), haja vista que se trata de um conceito mencionado em quase todas as obras do autor, de forma particular na *Pedagogia do Oprimido*.

narrativa da memória nacional,⁸ de maneira particular quando a situação de expropriação ocorre no contexto dos sertões – região caracterizada até a contemporaneidade pela presença de “minifeudos de coronéis”, classe que mantinha (e mantém) a seu favor o protecionismo do Estado, e cujos descendentes têm conseguido reproduzir, em tempos presentes, talvez com menor intensidade e maior discricção, os mecanismos de dominação e impunidade capazes de assegurar o status quo. Assim, visibilidade conquistada pelas comunidades quilombolas tem sido percebida como ameaçadora, incomodando sobremaneira as hierarquias do poder local e subtraindo certos privilégios de vigência também secular.⁹

c) A participação e as transformações decorrentes do exercício de atividades políticas, até então praticamente inexistentes ou distintamente direcionadas, tendo em vista que as populações do campo sempre desenvolveram articulações fundamentadas em suas necessidades e labutas diárias. A partir do estímulo à tomada de consciência no que tange à ancestralidade quilombola, essas lutas passaram a conhecer pautas específicas e favoráveis ao fomento entre esses agentes, do desenvolvimento do sentimento de pertença associado à aceitação da categoria social quilombola, cujo significado produzido a partir da constituição de 1988 pelo Estado atende e respeita as características observadas em cada grupo que declara sua filiação tradicional. Passando a haver, a contar daí, não apenas a adesão a uma identidade, mas a compreensão de fatores que antes desconheciam ou sabiam de forma restrita, aos quais os ecos produzidos pelo “Barulho do Quilombo” foram capazes de lançar luz. A construção simbólica em torno do “ser quilombola” passa a influenciar as vivências desses sujeitos, auxiliando-os também a encontrar seu(s) lugar(es) de participação na estrutura social.

Esse comportamento adquire importância fundamental quando adotado em contextos caracterizados pela ausência de discussões e distanciamento geográfico do Movimento Negro nacional, que se formou no âmbito urbano, mas que é crescentemente transformado pelas modificações agora introduzidas pelo Movimento Quilombola, adquirindo cada vez mais expressão no âmbito rural e sertanejo. O ressurgimento desses grupos tem possibilitado conhecer e articular deliberações específicas compatíveis com os desejos e necessidades, nutridos por sujeitos que tecem outras interpretações e transformam o anonimato projetado para sua categoria, em instrumento de luta e busca de equidade social.

8 Conforme denominação utilizada por Benedict Anderson (1989), para mencionar os critérios a partir dos quais estrutura-se a narrativa da memória de um Estado-nação.

9 Não desconheço ter havido algumas mudanças, sobretudo no que concerne aos dispositivos legais, apenas entendo-as como tardias, rasas e pouco eficientes em sua concretude.

O movimento político e pedagógico “Barulho do Quilombo” tem início entre os grupos da porção norte da Bahia, por meio das movimentações dos membros de Tijuáçu,¹⁰ alargando-se para outras comunidades daquele contínuo étnico, bem como para regiões próximas, a exemplo das comunidades de Cariacá, Cruzeiro, Umburana, Passagem Velha, Conceição, Barreiras, Cabeça da Vaca, Cachimbo, Papagaio, Bananeira dos Pretos, Jiboia, Fumaça, Represa, Grota das Oliveiras, Alto Capim, Laje do Antônio, Lajedo, Coqueiro, Palmeira, Dionísia, Santa Cruz do Coqueiro, entre outras que, por meio das articulações produzidas, redescobrem sua etnicidade, haja vista que a comunicação e o intercâmbio entre esses grupos têm se mostrado fundamentais para o crescimento do número de comunidades que se autodeclaram quilombolas.

O “Barulho do Quilombo” é, pois, um processo interno de natureza dialética que mantém lideranças de comunidades distintas em constante interação com as lideranças de Tijuáçu, desde as primeiras movimentações, para aprender os caminhos que precisariam atravessar até a certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP). No presente, essas relações foram intensificadas em especial por ocasião das celebrações e problematizações do Novembro Negro, quando as associações quilombolas da região organizam comitativas para prestigiar o evento, onde quer que ele esteja sendo realizado. Além do apoio moral e representativo que esse intercâmbio viabiliza, desde novembro de 2016 tem havido um interesse crescente de promover interações mais focadas nas atividades culturais. Esses eventos têm se tornado um espaço privilegiado não apenas para confraternizar, mas também para estimular reflexões sobre a autoafirmação e as percepções em torno do “ser quilombola”. Há, inclusive, uma comunicação prévia entre as associações para organizar um calendário de eventos que celebrem o Novembro Negro em datas alternadas nas diversas comunidades, divulgadas com antecedência por intermédio de convites impressos, possibilitando confraternização e fomento à conscientização, até então ausentes em muitos espaços da porção norte do sertão baiano. Portanto crescentemente tem sido possível a construção de um sentimento de irmandade, ao estabelecimento de relações entre as comunidades quilombolas e sua visibilização pela sociedade envolvente, que passa a ter o seu cenário alterado pela emergência dessas populações. Daí porque presumo ser possível compreender o “Barulho do Quilombo” como um

¹⁰ Primeira comunidade certificada neste contexto. Tijuáçu foi certificada em 28/02/2000. A trajetória empreendida por esse grupo permanece como referência para outras comunidades negras do entorno que buscam a certificação quilombola. Em muitas comunidades do norte baiano, as mobilizações e interações políticas começam a partir do contato estabelecido com lideranças de Tijuáçu, em função de sua experiência pretérita. O senhor Valmir dos Santos – presidente da Associação Agropastoril Quilombola de Tijuáçu e Adjacências (AAQTA) e membro do Conselho Estadual das Comunidades e Associações Quilombolas do Estado da Bahia (CEAQ/BA) – costuma ser muito solicitado para mediar esse rito de passagem.

movimento de abrangência política e educativa que produz transformações no interior dessas comunidades, assim como no contexto social mais amplo nos quais elas se encontram inseridas.

Elejo duas comunidades nas quais desenvolvi (e desenvolvo) pesquisas para dialogar com o leitor (a) sobre as insurgências estimuladas pelo “Barulho do Quilombo”, assim como as representações construídas em torno do “ser quilombola” no sertão.

DE LAGARTO À TIJUAÇU

“Choveu no Lagarto”? “No Lagarto choveu”? Estas perguntas aparentemente inocentes escondem o conteúdo preconceituoso e a atitude discriminatória que as resguarda. Durante muito tempo e ainda no momento atual, mas agora em menor proporção, os motoristas que trafegam pela rodovia Lomanto Júnior (BR 407)¹¹ e que são moradores de cidades da região – Senhor do Bonfim, Filadélfia, Pindobaçu, Ponto Novo, Jaguarari, entre outras –, faziam esses questionamentos quando passavam por Tijuacu e encontravam algum morador(a) que estivesse às margens da rodovia e na entrada da comunidade comercializando seus produtos: milho, melancia, ouricuri e acarajé.¹² Segundo as vozes do lugar, o sentido real dessas perguntas é o seguinte: se choveu no Lagarto, por que os negros não ficaram brancos? O não dito contido nessas indagações evidencia como os moradores de Tijuacu sempre foram percebidos na região de forma diferenciada, e essa diferença estava associada, em um primeiro momento, à cor de sua epiderme e, de forma secundária, às suas atividades culturais, especialmente a realização do samba de lata,¹³ cujo valor simbólico está totalmente relacionado à história desse grupo e às dificuldades da seca, constantemente enfrentadas no sertão.

11 A BR 407, também chamada de Rodovia Federal Lomanto Júnior, é assim denominada em função do fato de ter sido construída na década de 1960, ainda no período de gestão do então governador do estado Lomanto Júnior. A construção dessa rodovia desencadeou impactos positivos e negativos para a comunidade quilombola de Tijuacu, principalmente no setor econômico, visto que favoreceu a instalação de comerciantes na Vila-Centro e facilitou o acesso à cidade de Senhor do Bonfim.

12 Na atualidade o acarajé representa a principal fonte de renda de muitas famílias da comunidade, que comercializam a iguaria em cidades circunvizinhas.

13 Constitui a principal atividade cultural praticada pelo grupo. Segundo os(as) interlocutores(as), o samba de lata é desenvolvido de maneira secular e se solidificou em 1932, em decorrência da seca, quando as mulheres de Tijuacu empreendiam longas caminhadas em busca de água potável e para amenizar as dificuldades ora experimentadas, utilizavam as latas que levavam vazias para “batucar” e promover “um samba”. O espetáculo das latas costumava despertar a atenção de alguns motoristas que paravam para observar e por vezes premiavam as brincantes com algumas moedas, regamente utilizadas para comprar gêneros alimentícios. Ao final da estiagem, o samba continuou reaparecendo, agora em ocasiões festivas como casamentos, batizados e encontros familiares diversos. Nas concepções externadas pelas vozes do lugar, o Samba de Lata expressa a transformação de uma necessidade em cultura.

Antes de seus moradores serem considerados na região como quilombolas, sobretudo na cidade de Senhor do Bonfim, da qual Tijuaçu é distrito, o local sempre foi apontado como “comunidade de negros”, as terras dos “pretos do Lagarto”, como eram e ainda são denominadas. Todavia, antes do reconhecimento do grupo como comunidade tradicional pela FCP, a expressão “pretos do Lagarto” tinha conotação pejorativa para aqueles(as) que a pronunciavam e caráter de inferiorização para quem a recebia, no caso os atores sociais negros de Tijuaçu.

O quilombo contemporâneo de Tijuaçu situa-se, em sua maior parte, no município baiano de Senhor do Bonfim, do qual dista 23 km, além de parte de suas terras estar entre os municípios de Filadélfia e Antônio Gonçalves, localizados na região norte do estado. O perímetro quilombola de Tijuaçu é composto por catorze comunidades que se mantêm interligadas, podendo-se citar: Alto Bonito (localidade onde a comunidade se originou), Quebra Facão, Água Branca, Olaria, Lajinha, Capim/Canafista, Barreira, Macaco I, Macaco II, Conceição, Queimada Grande, Patos, Anacleto e Lagoa do Coxo, local também denominada de Recoxo.

As principais atividades econômicas desenvolvidas por esses quilombolas sertanejos são a agricultura de subsistência, destacando-se os cultivos de feijão, milho, mamona, mandioca e melancia. Por vezes, alguns desses produtos costumam ser comercializados na feira livre da cidade de Senhor do Bonfim, principalmente a melancia e o milho, este último também vendido pelas mulheres na cidade de Ponto Novo. Os produtos cultivados em Tijuaçu atualmente são muito bem aceitos na feira livre de Senhor do Bonfim. No passado, houve represália por parte das autoridades políticas bonfinenses contra os quilombolas que saíam da comunidade para negociar suas mercadorias, procurando, assim, aumentar sua fonte de renda. De acordo com as narrativas orais, aconteceram até mesmo casos de prisão no intuito de intimidá-los e desencorajá-los a vender na feira. As atividades agrícolas desenvolvidas na comunidade estão, predominantemente, voltadas para o consumo interno das próprias famílias.

Outra fonte de renda é a atividade extrativa do ouricuri,¹⁴ cujo fruto, além de ser vendido na região, é utilizado, juntamente com a palha, como alimento para o gado, especialmente durante os períodos mais severos de estiagem. A palha do ouricuri é também aproveitada na produção de algumas peças do artesanato local, como esteiras, chapéus e vassouras. Alguns moradores são

14 De acordo com o dicionário Aurélio (1986), a palavra ouricuri provém da língua tupi e significa urukum, planta da família das palmeiras (cocos/coronata) de drupas comestíveis, cuja medula fornece fécula, e a semente fornece óleo alimentar. Na linguagem popular sertaneja, é mais conhecida sob a denominação de licuri e costuma ser utilizada na alimentação humana e animal.

servidores contratados e/ou concursados pela Prefeitura Municipal de Senhor do Bonfim, mas exercem atividades em Tijuacu como professoras(es), merendeiras, zeladores(as), porteiros de escola e varredores(as) de rua. Uma atividade praticada na comunidade e comum em quase todo o sertão da Bahia é a pecuária de corte e leiteira em pequena escala. Não há terras suficientes para a criação de gado.

A ocupação das terras de Tijuacu por fazendeiros “brancos” é um dos capítulos mais importantes de sua história, cujos impactos são sentidos pelo grupo até os dias atuais. A perda e venda das terras pelos quilombolas não foi um ato de vontade própria: eles foram constrangidos a abdicar das terras dos pais e avós em troca das próprias vidas.

As terras da comunidade de Quebra-Facão e da comunidade de Água Branca foram as primeiras a serem invadidas pela Fazenda Fojo, e o primeiro fazendeiro a se apossar das terras dessas comunidades, segundo os relatos dos quilombolas, foi o chamado coronel Antônio Félix, por volta de 1910. Ele cercou essas áreas e formou as dependências do que atualmente constitui a Fazenda Fojo, tendo sido seguido, em sua atitude de invasão, pelo fazendeiro referido como coronel Zeca Jatobá, que, em 1927, invadiu as terras pertencentes à dona Anísia Rodrigues¹⁵ e ao senhor. Idelfonso Maurício Santana. Segundo relataram os(as) interlocutores (as), nesse conflito, o coronel aprisionou muitos homens de Tijuacu, que não se intimidaram e revidaram à invasão e apropriação das terras da comunidade. O coronel Zeca Jatobá, descendente de uma família renomada e detentora de grande prestígio social em Senhor do Bonfim, ordenou a seus trabalhadores, a quem os quilombolas se referem como “capangas”, que derrubassem as casas e as cercas das roças, lançando seu gado ali dentro. As terras ocupadas pela atual fazenda Fojo funcionaram, no passado, também como local de extrativismo para os habitantes do “tronco velho do Lagarto”. Conforme as narrativas dos mais velhos, o fazendeiro Antônio Félix e sua esposa Adelina Xisto Martins, muito citada na comunidade como Adelina Félix e tida como mais “perversa” que o coronel, apenas facilitavam a entrada dos moradores de Tijuacu em suas terras para apanhar água, lenha, ouricuri e ariri,¹⁶ mediante um sistema

15 Dona Anísia Rodrigues é a moradora mais velha da comunidade, com 103 anos e conserva-se lúcida. É bisneta da senhora Mariinha Rodrigues, a ancestral fundadora do grupo, e do senhor Austaciano Rodrigues, oriundo da comunidade de Cariacá.

16 De acordo com o dicionário Aurélio (1986), o vocábulo Ariri procede da língua tupi (Ari'ri), planta da família das palmeiras (*Diplothemium Campestre*) de fruto dupráceo amarelo, cuja parte carnosa tem propriedades febrífugas e de folhas forrageiras empregadas no fabrico de vassouras e trabalhos trançados. Nas localidades sertanejas, esse material costuma também ser utilizado como alimentação humana e para o gado.

de trocas por dia de serviço, havendo até mesmo registros de troca de água por porções de terra.

Embora o primeiro fazendeiro a se instalar na comunidade o tenha feito por volta de 1910, foi no período de 1920 e 1930 que os membros que permaneceram no território, assistiram à invasão e usurpação de suas terras. O fato determinante foi a seca. No intuito de continuar garantindo sua sobrevivência, muitas famílias quilombolas migraram para o sul da Bahia em busca de cidades como Ilhéus, Itabuna, Ubaitaba e Buerarema, sobre as quais se escutava serem localidades onde as pessoas “eram boas”, “gostavam de ajudar os retirantes” e tinham muitas “frentes de serviço”. Para realizar as viagens, os quilombolas deixaram suas terras como garantia nas mãos dos fazendeiros que já haviam se instalado na comunidade e desejavam aumentar a extensão de suas propriedades, firmando, assim, uma espécie de contrato denominado nas localidades rurais de arrendamento,¹⁷ e que são frequentes até os nossos dias. É importante salientar que, em vez do dinheiro pelo aluguel de suas propriedades, as famílias de Tijuacu receberam dos fazendeiros alguns víveres, a exemplo de farinha e rapadura para consumo durante o trajeto até as novas paragens.

A maior parte das terras que compõem o perímetro de Tijuacu e que se estão em posse de fazendeiros “brancos” foi trocada por alimentos, roupas e até mesmo por água. Os quilombolas raramente recebiam dinheiro pelo arrendamento de suas roças e, quando recebiam, a quantia não era equivalente à dimensão da propriedade. Um exemplo muito difundido entre os moradores da comunidade é o do senhor Adetrude Rodrigues, já falecido, cuja desventura é narrada por seus filhos(as) e netos(as). Em 1932, Adetrude foi constrangido a trocar sua área de terra por uma “banda de bode”, sendo esse acordo oral realizado com o senhor Genário (ex-vaqueiro) do já citado fazendeiro Zeca Jatobá e que, segundo os(as) interlocutores(as), havia enriquecido mediante apropriação das terras pertencentes aos “negros do Lagarto”, figurando agora na condição de proprietário. Mediante os trâmites do acordo, Genário utilizaria as terras de Adetrude como pasto para seu gado e, quando Adetrude retornasse do sul da Bahia, devolveria a “banda de bode” e resgataria suas terras. Adetrude e família, ao regressarem a Tijuacu, ao término da estiagem, encontraram sua área de cultivo agrícola cercada, tomada pelas pastagens de gado de Genário e registradas em cartório. Por volta de 1960, segundo as vozes do lugar, com a implantação da BR 407, um número maior de fazendas se estabeleceu na região do território

17 Define-se como um aluguel ou contrato pelo qual alguém cede a outrem, por certo tempo e preço, o uso e gozo de coisas não fungíveis. Nas comunidades rurais este comportamento é muito comum em relação ao uso da terra.

quilombola em decorrência da valorização das “terras do Lagarto”. As terras reivindicadas, presentemente, pelos moradores de Tijuacu são as que compõem as dependências das fazendas Fojo, Picada, Mastruz, Lagoa do Coxo e Tamanduá.

Essas memórias, outrora sufocadas, começaram a ser compartilhadas após o movimento “Barulho do Quilombo”. Antes do reconhecimento da ancestralidade quilombola, os silenciamentos imperavam, sedimentados pelo medo, pela desonra que o descortinar de tais histórias suscitavam em função da violência psicológica e física que evocavam e, ainda, porque a sociedade envolvente se recusava a escutá-las, assim como a conceder a essas lembranças qualquer credibilidade. Além de legitimar essas memórias individuais e coletivas, o “Barulho do Quilombo” tem favorecido a conscientização e estimulado, entre esses agentes, uma caminhada caracterizada pelo ativismo político em meio a suas labutas, insurgências e resistências cotidianas. Comportamento que acontece de maneira mais organizada e com o auxílio de recursos que antes desconheciam ou eram impedidos de acessar em seu benefício, por estarem praticamente alheios à vigência da burocracia estatal.

Os sujeitos de Tijuacu oferecem testemunhos de como eram suas vidas na comunidade, antes do “Barulho do Quilombo”:

Tijuacu, antes, era o Lagarto, e as pessoas chamavam assim com desprezo, com deboche, e a gente se sentia muito mal com isso. Hoje nós somos reconhecidos e valorizados. Temos muitas conquistas! Eu mesmo deixei de ser aceito em emprego por causa do meu cabelo e da minha roupa. Queriam que eu cortasse o cabelo e colocasse um terno no concurso do fórum. No dia da entrevista, eu coloquei uma tiara e soltei o cabelo. Vesti uma bata porque eu me sinto desta forma. Nós temos informação e, com a informação, a gente vai atrás de tudo que precisa, e a gente consegue. (Vanildo dos Santos, 30 anos)

Outra interlocutora, a senhora Valdelice, mais bem conhecida na comunidade como Detinha, ao ser questionada sobre as transformações que ocorreram em Tijuacu, após o ativismo político, informou:

Mudou depois que passou a ser comunidade quilombola. Melhorou demais! Melhorou nossa rua, nosso canto. Nossas ruas era tudo esburacada, e agora nós já temos nossas ruas algumas calçadas. Já temos rede de esgoto em algumas ruas. Nossa! Melhorou 100%! Melhorou mesmo! Recebemos bastantes visitas, já sabemos nossa origem mesmo. O respeito aumentou. Agora ninguém fica discriminando a gente como discriminava, mas ainda tem discriminação, ainda. Mas agora as pessoas considera a gente quase igual, sabia? Todo mundo, quase igual. Antigamente, o povo passava, dizia: “Lagarto choveu?”. Quando chamava de Lagarto, que agora é Tijuacu. Aí, o povo dizia aqueles palavrão com o pessoal. Hoje o povo: “Lagarto

choveu?”, e ninguém diz nada. Olhe, aquele não é do Lagarto não, que não tá dizendo nada! Não responde. Mas ainda porque nós já mudemos nosso jeito de falar. Não tem aquela agressão. Os jovens era meio mundo de confusão, quando vinha pra aqui. E hoje nós já recebe todo mundo bem. Não caça mais confusão. Antigamente, quando o povo vinha da Filadélfia ou de algum lugar, quando namorava com uma quilombola, minha filha! Nossa! Era uma confusão medonha! Mas agora, melhoraram muito. Graças a Deus! (Valdelice da Silva, 55 anos)

São transformações que interferem positivamente na autoestima do grupo, na alteração qualitativa de suas vivências diárias e nas interações mantidas com a sociedade regional. Todas essas modificações são reputadas à descoberta da tradicionalidade quilombola e à certificação da comunidade.

Isso pra gente foi muito importante. Por que foi um reconhecimento a mais entre a gente, e aí mudou dentro da gente. Trouxe um orgulho muito forte de se engajar cada dia mais na luta pra conquistar aquilo que os nossos ancestrais não tiveram oportunidade no passado. A gente sabe que o sistema racista em nosso país opera até hoje. Não deu oportunidade para o nosso povo conquistar muita coisa que era de direito e, com o reconhecimento, houve uma abertura muito forte. Trouxe força pra gente lutar, e aí, a gente conhecendo os direitos na Constituição, isso deu força pra gente tá correndo atrás. Agora, uma coisa interessante que nos trouxe também foi a responsabilidade pela organização, porque a gente sabe também, pra que a gente possa alcançar algumas coisas, algumas coisas que estejam em secretarias, ministérios, as políticas públicas. É preciso derrubar muitas burocracias, porque a estrutura do governo é tão perversa que parece que foi tudo arquitetado para que a gente não tivesse, não conseguisse, principalmente a população negra e o povo quilombola. Para que eles estejam o tempo todo dizendo que a gente não tem capacidade, que a gente não vai chegar lá e que a gente não tem projetos. Eles estruturam secretarias de forma tão perversa, a chegar a um ponto de uma associação não dar conta de tanta documentação para acessar aquela política pública. Às vezes documento que nem existe, mas tá lá, e isso nos causa uma certa dificuldade. Mas o reconhecimento nos chamou a atenção para a organização, por que não bastava só o reconhecimento, era preciso organização para que outras pessoas também soubessem, por que Tijuacu é uma comunidade muito grande e que precisava saber seus direitos de comunidade quilombola. (Valmir dos Santos, 40 anos)

Ah! Mudou muita coisa, minha filha! Antigamente, quando nós não sabia o que era o quilombola, nós não se achava assim, negro. Chamava assim. Quando as pessoas falava em negro, a gente ficava meia nervosa. Hoje já não fica, porque a gente sabe, assim, o que é a origem negra. Quando havia alguma pesquisa, alguma coisa que o povo perguntava a cor da gente, a gente dizia assim que era moreno. A gente não dizia assim que era negro, e hoje a gente diz que é negro. Mas por que que a gente dizia que a gente não era negro? Porque era muito discriminado. Quando falava no nome “tu é negra”, a gente já pensava coisas feias, assim, que negro era o cão. Já botava isso na mente. Mas, agora que a gente já se considera quilombola e a gente sabe o que é o quilombo, a gente diz: “qual é a sua cor?”; “é negro!”. Nós não diz mais

que é moreninha. Quando a gente ia pra Bonfim, a gente não entrava naquelas lojas chiques, nos shoppings. Quem é que entrava? Que a gente é negro. O pessoal ficava olhando. Na nossa mente achava que aquele povo dizia que a gente ia roubar, não atendia a gente bem. Agora eu entro em qualquer loja, em qualquer shopping com a minha cabeça erguida. Converso com qualquer pessoa. (Valdelice da Silva, 55 anos)

A redescoberta da etnicidade, a valorização do legado dos ancestrais, a reafirmação do sentimento de pertença, a reinvenção das religiosidades e práticas culturais constituem comportamentos que passaram a ser agenciados entre os membros de Tijuacu, sob o estímulo das atitudes políticas e educativas propiciadas por meio do movimento “Barulho do Quilombo”.

CARIRI CARIACÁ

“Fica-te aí, Cariacá de areia, por que de areia você não passará...”¹⁸ Essas palavras, pouco gentis, segundo dona Maria José do Nascimento, são o “espraguejamento”, o modo como alguns padres e monges católicos se referiam à comunidade em um passado distante. Esse “espraguejamento” ficou conservado na memória do grupo, sendo lembrado com certo temor em períodos de adversidade. A crença de que viviam em uma comunidade que havia sido amaldiçoada e que por isso não prosperava incomodou sobremaneira os moradores de Cariacá até 2004. Essa percepção foi alterada durante um encontro promovido pela Secretaria de Cultura do município de Senhor do Bonfim, quando foram confrontados com os “brincantes” de Tijuacu, cujas atividades culturais também seriam encenadas durante o evento. Muitos membros de Cariacá já estavam cientes da certificação de Tijuacu por meio do que fora dito por seus parentes e tentavam se aproximar da associação dessa comunidade vizinha, pois acreditavam ser também quilombolas. Eles relataram que, nesse período, “entendiam pouco sobre o quilombo” e desejavam alargar sua compreensão, conquanto também se percebiam (e se percebem) como negros (as), pobres economicamente e discriminados pelo contexto social.

Ubirajara de Jesus, 51 anos, conhecido como “Bira”, encerrou o mandato de vice-presidente da Associação Quilombola de Cariacá e Adjacências (AQCA)¹⁹ em 2017. Natural de Salvador, Bira foi criado em Cariacá e é funcionário

18 Segundo dona Maria José, certa feita houve um desentendimento entre religiosos que estavam desenvolvendo um trabalho de evangelização e algumas pessoas da comunidade. Em decorrência, os clérigos foram embora e, antes de se retirarem, “espraguejaram” o local.

19 A AQCA foi fundada em 3 de junho de 2007.

municipal vinculado ao setor de limpeza da Prefeitura de Senhor do Bonfim. Ao saber da certificação de Tijuáçu, escreveu uma carta para Valmir dos Santos, mas não obteve resposta.²⁰

A aproximação entre Cariacá e Tijuáçu se estreitou quando da visita do senhor Valmir dos Santos.²¹ Valmir foi a Cariacá para relatar a história e a ancestralidade de Tijuáçu. A visita foi realizada após ele assistir à apresentação de uma quadrilha do “povoado de Cariacá”, durante um festival de quadrilha junina promovido pela Secretaria de Cultura de Senhor do Bonfim. Valmir mencionou que o detalhe capaz de chamar sua atenção na apresentação dos “brincantes” foi o fato de serem todos(as) negros(as). Ele contatou um professor que lecionava em Cariacá, já falecido, para obter mais informações sobre a comunidade. Suponho que o “Barulho do Quilombo” ensejou essa comunicação, e a presença de Valmir na comunidade despertou as memórias da população de Cariacá, até então espalhadas em suas ruas areentas e esquecidas pelo poder público. Assim, quando o entendimento dos(as) moradores(as) mais jovens começou a se manifestar, auxiliado pelos relatos dos(as) mais velhos(as), uma comunidade adormecida reorientou os rumos da sua história. Os(as) interlocutores(as) reiteraram, durante a pesquisa de campo, que Cariacá foi esquecida em Senhor do Bonfim. Mesmo durante as campanhas de vacinação, os lotes destinados à comunidade traziam os nomes dos povoados vizinhos. É voz corrente que “somente quando souberam que o Cariacá é quilombola” foi que passaram a receber um tratamento respeitoso, mas ainda insatisfatório por parte do poder público da cidade de Senhor do Bonfim.

Na primeira visita de Valmir dos Santos,²² os(as) moradores(as) de Cariacá estavam “desprevenidos”. Valmir foi à comunidade sem aviso prévio! Ele conversou inicialmente com dona Elvira Gomes Damasceno,²³ de 80 anos. Indagada sobre a história da comunidade, a anciã relatou o que sabia e apresentou o visitante, há muito tempo esperado, a outros membros idosos do grupo. Eles resgataram episódios significativos de suas memórias ancestrais. O próxi-

20 Muito tempo depois, senhor Bira soube que a carta endereçada nunca chegou até o destinatário. Além de senhor Ubirajara, outras pessoas de Cariacá procuraram se comunicar com o senhor Valmir dos Santos, por intermédio de cartas e bilhetes.

21 Os(as) interlocutores(as) não conseguiram identificar o dia e o mês em que aconteceu a primeira visita da liderança quilombola de Tijuáçu, em sua comunidade, mas afirmaram ter sido no ano de 2004.

22 Na mesorregião de Senhor do Bonfim, o processo de reconhecimento de diversas comunidades teve como marco inicial uma visita de Valmir dos Santos.

23 Esse encontro não foi programado, mesmo a senhora Elvira tendo, entre seus parentes, pessoas que pertencem ao núcleo familiar dos Damasceno na comunidade de Tijuáçu. A razão da conversa com a interlocutora está relacionada ao fato de que ela era a única pessoa que, na oportunidade, se encontrava em frente à sua residência, visto não ser um hábito da população de Cariacá permanecer fora de suas casas, sobretudo no período diurno.

mo passo foi convocar uma reunião, realizada na sede da antiga Associação dos Moradores de Cariacá, para discutir a tradicionalidade do grupo. Nas reuniões subsequentes, predominou uma atmosfera de expectativa e de curiosidade: a parcela da população negra, de maneira especial aqueles(as) que se declaram Congos,²⁴ nutriu o desejo de se autodeclarar quilombola, ao passo que os demais moradores, descendentes das famílias Muricy e Tobodi, e que se autoapreendem como não negros, compareceram para compreender o que estava se passando no território. As primeiras rupturas internas eclodiram quando a mesa-diretora da Associação dos Moradores passou a se sentir ameaçada ante a possibilidade de se constituir uma nova associação e a provável dissolução da entidade que há anos administravam, monopolizando a representação política tanto no âmbito da Associação dos Moradores quanto na direção da única escola da comunidade. Os ânimos ficaram exaltados no grupo e os dirigentes da antiga associação afirmaram, abertamente, que “não dariam poder a preto” e, ainda, que “não dariam poder a Congo”. Todavia os sujeitos que se percebiam (e se percebem) como membros da Família Congo, em especial as senhoras Anaíde Anária do Nascimento e Rosângela Gomes de Oliveira, afirmaram a ascendência quilombola e se mobilizaram em prol da certificação da comunidade. Apesar das tensões internas geradas pelo protagonismo dos(as) moradores(as) antes oprimidos na comunidade, os Congos assumiram a liderança da luta pela certificação, ocorrida em 20 de outubro de 2005.²⁵

As primeiras gerações da Família Congo habitaram o Morro dos Congos e aos poucos foram se espalhando, livremente, pelo território. Após a chegada da família Muricy, que reivindicou a propriedade das terras da fazenda Cariacá, se iniciou um período conturbado de conflitos e disputas motivadas por

24 A compreensão de “ser Congo” se manifesta entre esses agentes em perspectiva individual e também coletiva. A expressão “Família Congo” se refere a uma designação reivindicada por todos os atores sociais que se declaram quilombolas. Congo não é sobrenome, mas a denominação de um grupo familiar extenso. Os membros da Família Congo, além de tradicionalmente identificados como de ancestralidade africana, eram alvos de estereótipos racistas, considerados inferiores e excluídos. Atualmente, os Congos reivindicam a identidade quilombola. Ser Congo é ser negro e membro de um grupo familiar específico. Para os habitantes de Cariacá, “ser Congo” condensa as noções de parentesco, negritude e identidade. Os Congos se fortaleceram na luta quilombola. Seus membros ressignificaram a condição marginal à qual haviam sido relegados, passando de uma condição subalterna a líderes Congo, negro(a) e quilombola.

25 A primeira certidão foi emitida em nome da Associação dos Moradores de Cariacá, pois a princípio esses atores sociais tentaram evitar que as divergências locais já existentes se agravassem. No entanto, como os Congos continuaram sofrendo discriminações específicas, sendo chamados pejorativamente de “pretos que não valem nada” e escutando que nunca teriam oportunidade dentro da comunidade. Os Congos resolveram fundar a AQCA e contestar a certidão anterior que fora expedida, motivo pelo qual a atual carta de certificação veio com retificação. Segundo os interlocutores (as), não apenas o documento oficial foi retificado, mas também o direcionamento de sua história, que passou a conhecer outros contornos, sobretudo, o da busca pela valorização de sua ancestralidade negra e quilombola. Atualmente participam da AQCA, os membros da Família Congo e algumas pessoas da família Tobodi. Os indivíduos da família Muricy, não frequentam as reuniões da associação nem se percebem como quilombolas.

questões étnicas e territoriais. Os membros da família Muricy são considerados antagonistas pelos quilombolas. Em tempos pretéritos, Congos e Muricys não habitavam os mesmos espaços, predominando sectarismo interno instituído pela segunda família. De acordo com as memórias orais, os Muricys se valeram da proteção de jagunços armados para delimitar os espaços que ainda são conhecidos como o Cariacá de Cima e o Cariacá de Baixo. Eles residiam em Cariacá de Cima, enquanto os Congos eram confinados no Cariacá de Baixo.

As transformações ocasionadas pelo “Barulho do Quilombo” têm sido apoiadas pela AQCA. Essa entidade tem valorizado o pequeno povoado, antes abandonado e marginalizado política e socialmente. A identidade quilombola de Cariacá vem sendo tecida de modo intercambiável e em diálogo permanente com os quereres e fazeres da comunidade. Esses quilombolas sertanejos relataram que, antes da associação, não se reuniam para conversar com os parentes, mas apenas para escutar pessoas “de fora”, geralmente políticos ou representantes da prefeitura que os procuravam para pedir votos. A criação da AQCA enfatizou o valor de cada membro da comunidade. Jéssica Saldanha, que à época da pesquisa era vice-presidente da associação, afirmou que “uma liderança tem um valor maior que um político, porque ela luta pela gente, ela sabe a nossa voz; já o político não”. “Saber a nossa voz” significa compreender os anseios do grupo e reivindicá-los. Rosângela comentou que, ao escolherem o símbolo da associação, cuidaram para que cada elemento fosse posicionado de modo a retratar a trajetória do grupo, pois entendiam que precisavam de uma bandeira de luta capaz de expressar suas expectativas. Esse entendimento adveio, em grande medida, do período em que frequentaram as reuniões da AAQTA que havia constituído uma bandeira para expressar sua luta. A bandeira da AQCA é constituída pela imagem do casarão mais antigo da comunidade, onde outrora eram acorrentados(as) os(as) escravizados(as), e pelos trilhos da estrada férrea que simbolizam a luta da comunidade. A criança rabiscando a palavra “congo” simboliza a identidade quilombola e “afroindígena” em construção. Como pano de fundo, figuram as cores de países africanos. A composição da bandeira evidencia a autopercepção da comunidade e demarca sua especificidade étnica.

Em um curso de Formação para Lideranças Quilombolas, que ministrei na comunidade a pedido dos interlocutores (as), foram constituídas quatro equipes para elaborar cartazes com as principais conquistas logradas com o suporte da associação, pontuando as transformações ensejadas em suas vidas pessoais e da comunidade. Dentre os elementos mais relevantes para a reorien-

tação do grupo, tiveram destaque a distribuição das cestas básicas, principalmente para as famílias cuja principal fonte de renda era o Bolsa Família, e para os idosos, que subsistem da aposentadoria; a construção de casas no âmbito do projeto Minha Casa, Minha Vida, por intermédio do programa Brasil Quilombola; a instalação de energia elétrica e de água encanada para algumas famílias da Vila-Centro; a aquisição de máquinas de costura industrial e de máquinas de lapidação de pedras;²⁶ a construção de um telecentro com dez computadores que facilitaram a rotina dos estudantes da comunidade, e, finalmente, a implantação de uma cozinha comunitária.

A sede da AQCA foi motivo de orgulho para seus membros, pois é considerada uma das construções mais bem estruturadas de Cariacá e das demais comunidades da região norte da Bahia. Como relatou dona Tânia:

Uma das primeiras conquistas que a gente alcançou foi o terreno pra sede. Aí, depois, junto do governo federal, a gente conseguiu a verba para construir essa sede. Que foi uma luta, grande vitória pra nós. Porque, em todo esse território que tem a cobertura quilombola, a nossa associação é um dos melhores núcleos em espaço e tudo. Só existem dois, e aqui tá em primeiro lugar. Aí, essa foi uma das conquistas maior que a gente teve. Depois, a gente conseguiu quatro computadores com a verba adquirida pelo fundo de arrecadação da associação. Nós compramos as mesinhas, passado o tempo, o Valmir conseguiu mais dez computadores desse modelo novo, que você já viu lá, né? Consegui doze máquinas de costura, a cozinha comunitária e cada vez mais a gente tá tentando conseguir mais coisas pra trazer pra comunidade. Tem também a sede da lapidação de pedra, que a gente já conseguiu as máquinas, só tá faltando as instalações pra desenvolver o trabalho; é bijuteria, esses enfeitinhos de pedra, brinco, colar, essas coisas assim, pulseiras e os artesanato que é como biscuit. É isso que a gente vai construir lá. (Tânia Maria da Silva Dias, 54 anos)

A respeito das transformações ocorridas após o contato estabelecido com o movimento “Barulho do Quilombo” e o engajamento da comunidade no ativismo político, Rosângela Gomes observou:

Muitas coisas né? Que a gente não tem oportunidade de mostrar, muitas coisas assim, sobre o direito que o negro tem, que a gente não sabia. Antes, as pessoas xingava, maltratava a gente, e a gente ficava assim, naquela que é. A gente dizia: “é, a gente é isso mesmo, a gente é preto”. Aí ficava quieto, mas agora não. A gente já tem o conhecimento. Ele fez a gente entender. Que a lei aqui, pra nós, foi o Valmir. Ele fez a gente entender quem somos. Que a gente não pode andar de cabeça baixa, é cabeça erguida, e ensinou um bocado de coisas. Ele foi um professor. Por que tinha

26 Em novembro de 2017, a comunidade realizou um curso de artesanato mineral com vinte participantes, dezoito mulheres e um homem. O curso foi realizado em um galpão de propriedade do senhor Valmir dos Santos, situado ao lado da residência de sua esposa, a senhora Anaíde.

uma família aqui que dizia: “unh! Unh! Essa raça de Congo! Essa raça de nego!”, e a gente ficava quieto. Agora tinha uns que não ficava quieto, não. Sempre xingava, brigava, mas a gente não tinha o conhecimento que a gente tem agora. Essa família era a família Muricy, ainda tem muitos deles aqui, mas tem mais do Congo. Eles foram pra Senhor do Bonfim, Serrinha, Alagoinhas, uns moram pros lados da Picada. Aqui sempre prevaleceu mais a Família do Congo. Mas ainda tem deles aqui. Só que a gente aprendeu a se defender. É falar e a gente botar pra calar! (Rosângela Gomes, 48 anos)

As conquistas têm colaborado para assegurar a autonomia da comunidade, sendo indicativos palpáveis de que os atores sociais se tornaram protagonistas de suas existências. A AQCA foi, indubitavelmente, a entidade que mais contribuiu para a constituição identitária do grupo.

UMA COMUNIDADE QUE TECE UM FLUXO AFROINDÍGENA?²⁷

Durante os trabalhos de campo desenvolvidos em Tijuaçu, escutei sobre a existência de um “parentesco” dos moradores com os indígenas que ali habitaram. Muitas famílias declararam que alguns parentes têm “sangue de índio”, principalmente os idosos. Eles relataram que, no passado, havia uma pequena aldeia indígena composta por casas de palha, cujos habitantes eram muito restritos em sua comunicação.

Quando visitei Cariacá pela primeira vez, em 6 de janeiro de 2014, esperava ouvir mais informações sobre as etnias indígenas, pois havia escutado histórias sobre a possível origem indígena dessa comunidade. À medida que minha presença ali se tornou mais constante, indaguei sobre a questão, visto que, no passado, na região classificada como sertão de caatinga alta, que abrange tanto Cariacá quanto o distrito de Missão do Sahy,²⁸ há registros de povoados indígenas da família Kariri, os denominados Karirizeiros.

Nos diálogos com os(as) mais jovens e, de modo especial, com os(as) anciãos(ãs), observei a persistência de uma memória indígena que não se manifesta com facilidade; são fragmentos transmitidos pelos ancestrais e que a ge-

27 Esclareço ao(à) leitor(a) que opto pela grafia “afroindígena”, sem o uso do hífen, como forma de procurar traduzir a maneira como essa expressão emerge em alguns discursos em Cariacá. Quando os(as) interlocutores(as), declararam: “parte de mim é de afro e a outra parte é indígena”, ou ainda: “parte de mim é de quilombo e a outra parte é de índio”, fazendo, dessa maneira, uma referência à junção dos termos para expressar sua identidade. Para interpretar o entrelaçamento afroindígena tecido em Cariacá, apoiei-me largamente no pensamento teórico de Marcio Goldman (2009, 2014, 2017).

28 A Missão do Sahy constitui um dos distritos do município de Senhor do Bonfim, referido, sobretudo após o Barulho do Quilombo, como uma região de influência indígena. Trata-se de um antigo aldeamento indígena fundado pelos frades capuchinhos em 1697. (SANTANA, 2005)

ração atual conserva não como um segredo, mas como um legado: “*aqui, nossa aldeia é de índio e também de negro*”. Em Cariacá, há uma localidade denominada “Aldeia”, interpretada como referência à presunção de se perceberem “*parecidos com os índios que já viveram na comunidade*”.

Segundo seus habitantes, Cariacá foi povoada por indígenas da etnia Kariri, também conhecidos, como já assinalado, como Karirizeiros. Eles habitavam “ranchos de palha” ou “debaixo de pés de pau” localizados rio abaixo²⁹, ou a localidade de Morrinhos. Eles costumavam se deslocar para a Passagem Velha,³⁰ seguindo o curso do rio da Prata.

O entorno social e, mais especificamente, a cidade de Senhor do Bonfim, corrobora essa memória ancestral e uma ascendência indígena em Cariacá. Segundo dona Luci, quando do reconhecimento oficial da comunidade, ela recebeu a visita do educador e ex-prefeito do município, Paulo Batista Machado. Ele indagou se em Cariacá as pessoas se percebiam como indígenas ou como quilombolas. Dona Luci respondeu: “parte de mim é indígena, a outra parte é de quilombola”.

Segundo relatos coletados entre anciãos de Cariacá, os indígenas “*aman-saram e foram para Salvador e para a Amazônia*”. Senhor José Pedro narrou ter escutado de seus pais e avós que os indígenas se dedicavam ao plantio de verduras e trabalhavam em um engenho situado na localidade de Cariacá de Baixo:

Isso aqui, essa beira de rio aqui, por aqui; as casas de onde era aqui, desses índio, de engenho, de plantarem cana aqui na beira desse rio, foi a terra dos índio. Agora, eu não sei pra onde eles foram, mas tem aí, o terror das casa deles, deixaram aí tanta coisa na beira do rio, tanta verdura, tanta fruta. Eles aqui, muitos me pergunta, eu digo, eu não conheci; mas a moradia deles, ainda vi muitos aí. (José Pedro dos Santos, 104 anos)

D. Luci também destacou a passagem dos indígenas por Cariacá:

Aqui, quando eu me entendi, já tinha esse nome. Eu ouvi falar que é por que aqui era uma descendência de índio. Então, aqui, os índios era Kariri. Aí, devido esse nome de Kariri, botaram o nome de Cariacá, porque meu pai e minha mãe eram descendentes de índio. Os avós deles foram tudo pegados a dente de cachorro no mato, porque eu nasci e me criei aqui, mas minha aldeia é de índio, porque meus pais vieram do Kariri. Ali nos Morrinhos, disseram que tinha uma aldeia de índio. As ocas deles, pois dizem que eles moravam lá; mas esses índios morreram, outros foram embora,

29 O rio Cariacá é conhecido mais amplamente como rio da Prata.

30 Comunidade quilombola também situada no município de Senhor do Bonfim.

não existe mais. Só a gente, as pontas de rama [risos]. Eu me considero as duas partes: indígena e quilombola. Porque o quilombola tem, assim, uma tendência de negros, índio e branco, também, né? Então, como minhas raízes é indígena, minha entidade é os dois: indígena e quilombola. (Luciana de Freitas Silva, 75 anos)

O relato de dona Luci aciona dois elementos constitutivos da sua identidade: “minha entidade é os dois: indígena e quilombola”. A origem do nome Cariacá se relaciona, por sua vez, à história do povoado. Na perspectiva dos(as) moradores(as), foram os “índios” que “batizaram” a localidade com a denominação de Cariri Cariacá.

Meus interlocutores em Cariacá mencionaram a existência da “*estrada dos indígenas*”³¹, que ligava Cariacá a Tijuaçu, e era utilizada pelos seus antepassados. Essa estrada evidencia que as interações entre Cariacá e Tijuaçu foram estabelecidas em um tempo pretérito. Outro marco territorial, segundo informaram anciãos de ambas as comunidades, é uma vereda³² aberta por moradores de ambos os locais para transportar dormentes de trem. Essa atividade agregou, durante algum tempo, uma renda adicional para as famílias. Suponho que a vereda, aberta coletivamente, represente o estreitamento dos laços de parentesco mediante casamentos, relações de compadrio e de vizinhança.

NOTAS FINAIS

As comunidades de Tijuaçu e Cariacá tiveram suas histórias entrelaçadas a partir da união matrimonial entre a senhora Mariinha Rodrigues, a ancestral fundadora de Tijuaçu, e o senhor Austaciano Rodrigues, descrito pela senhora Anísia Rodrigues, de 103 anos, como “*um Congo do Cariacá. Meu bisavô era um nego Congo de lá do Cariacá*”. Esse enlace matrimonial primevo se prolongou, historicamente, por intermédio dos descendentes. Na atualidade, essas relações foram expandidas por meio do ativismo na luta quilombola, ensejada pela participação no “Barulho do Quilombo”.

31 A “estrada dos indígenas” também foi mencionada pela população de Tijuaçu durante a pesquisa realizada. Ela foi retratada como local relevante tanto para o deslocamento das pessoas quanto para a prática do Samba de Lata.

32 Indica um caminho estreito aberto na mata para o trânsito de pessoas e de animais.

O “Barulho do Quilombo”, como vimos, logrou maior amplitude por volta de 2000, após a certificação da comunidade de Tijuaçu, assim como por meio das mobilizações articuladas por esses quilombolas sertanejos com o propósito de reorientar a trajetória do grupo, utilizando sua condição de comunidade tradicional para acessar políticas públicas capazes de promover a existência do grupo. O protagonismo de Tijuaçu tem inspirado o despertar de outras comunidades quilombolas que permaneciam adormecidas, de modo especial entre os municípios que fazem parte do Consórcio de Desenvolvimento Sustentável do Piemonte Norte do Itapicuru (CDS TIPNI).³³ A comunicação ali, entre as comunidades negras, prossegue impulsionada pelo movimento “Barulho do Quilombo”, agente articulador dessas insurgências quilombolas no sertão.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.
- BERND, Z. *O que é negritude?* São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- GOLDMAN, M. História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. 44, n. 190, pp. 105-137, 2009.
- GOLDMAN, M. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.
- GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. *RAU*, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.
- GOMES, F. S. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- MOREIRA, G. *Sertões contemporâneos: rupturas e continuidades no semiárido*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- SANTANA, C. E. C. *Processos educativos na formação de uma identidade em comunidades remanescentes de quilombos: um estudo sobre as comunidades de Barra/Bananal e Riacho*

³³ Nove municípios integram o Consórcio de Desenvolvimento Sustentável do Piemonte Norte do Itapicuru (CDS), Território de Identidade Piemonte Norte do Itapicuru (TIPNI). São eles: Andorinha, Antônio Gonçalves, Caldeirão Grande, Campo Formoso, Filadélfia, Jaguarari, Pindobaçu, Ponto Novo e Senhor do Bonfim.

das Pedras, no município de Rio de Contas-BA. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado da Bahia, 2005.

SCHWARTZ, S. B. Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos Haussás: Bahia 1814. In: REIS, J.; GOMES, F. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SER NEGRA(O) E ASPIRANTE A ETNÓLOGA(O): NOTAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO COM OS KIRIRI

BEING BLACK AND ASPIRING ETHNOLOGIST:
NOTES ON THE FIELDWORK WITH THE KIRIRI

RESUMO

O presente artigo emergiu da profícua interlocução entre os autores, ao longo da graduação em ciências sociais e do trabalho de campo realizado junto ao povo Kiriri, no decorrer dos quais enfrentamos diversos dilemas enquanto jovens pobres e negros advindos do interior, que ingressaram na universidade e iniciaram uma interlocução com os Kiriri. A partir da etnografia que temos produzido e, em certa medida, da nossa autoetnografia, buscamos evidenciar como os marcadores sociais da diferença — gênero, raça, classe, corpo, etc — atravessam nossos corpos e influenciam a produção etnológica por nós elaborada. Tecer uma discussão a partir de corpos subalternos implica, sem dúvida, em questionar a maneira pela qual o conhecimento e as escritas etnográficas são construídas. Enfatizamos a importância das intelectuais, majoritariamente negras, para as análises feitas ao longo do texto, sobretudo defendendo a necessidade dos ditos subalternos serem vistos como produtores de conhecimento e não mais como objetos.

PALAVRAS-CHAVE: Kiriri. Etnografia. Autoetnografia. Marcadores sociais da diferença.

ABSTRACT

This article has emerged from the fruitful interlocution among the authors during their degree in Social Sciences and their field work with the Kiriri people, during which several dilemmas were faced as poor young black people from the interior that entered university and began an interlocution with the Kiriri. From the ethnography, we have produced and, to a certain extent, from our self-ethnography, we seek to emphasize how the social markers of difference – gender, race, class, body, etc. – cross our bodies and

1 Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA). E-mail: fernandaalmeida9715@gmail.com.

2 Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (2019). Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP) e pesquisador associado ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA). Bolsista do Programa de Excelência Acadêmica da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PROEX/CAPES). E-mail: jardel.rodrigues@usp.br.

influence our ethnological production. Developing a discussion from subaltern bodies undoubtedly implies questioning the way in which ethnographic knowledge and writings are constructed. We emphasize the importance of intellectuals, mostly black women, for the analyses made throughout the text, above all defending the need for the so-called subalterns to be seen as producers of knowledge and no longer as objects.

Keywords: Kiriri. Ethnography. Self-ethnography. Social Markers of Difference.

A UFBA SE PINTANDO DE PRETO

O presente artigo resultou de diversas inquietações e discussões que mantivemos ao longo de nossa trajetória acadêmica como estudantes negra e negro da graduação em ciências sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA). O propósito é buscar refletir sobre os marcadores sociais da diferença³ que têm nos intersectado ao longo do curso e, mais especificamente, sobre a nossa breve experiência etnológica.

A primeira seção será destinada a contextualizar a implementação das ações afirmativas na UFBA, pois foi a partir delas que ingressamos e permanecemos na universidade; a segunda será reservada ao nosso percurso enquanto estudantes da graduação em ciências sociais e, por fim, para apresentar registros etnográficos produzidos durante o trabalho de campo junto aos Kiriri, no decorrer do qual fomos identificados como negra e negro por nossos interlocutores, e não na categoria abrangente de não indígenas comumente utilizada por eles para se referir aos “brancos”.

A primeira proposta de cotas para ingresso da população negra na universidade, curiosamente, não surgiu na capital baiana, Salvador, e, sim, no Distrito Federal, mais especificamente na Universidade de Brasília, em 1999. Não obstante seja conhecida como a Roma negra ou Meca da negritude, Salvador passou a ter política de ações afirmativas para ingresso da população negra somente em 2001, graças à iniciativa da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), que destinava 40% das vagas nos cursos de graduação para negros.

As propostas de implementação de ações afirmativas na Universidade Federal da Bahia (UFBA) surgem somente em 2002, via mobilização do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da referida instituição. Em 2003, o Centro de

3 Segundo informações disponíveis no website da Agência USP de Notícias “os marcadores sociais da diferença são um campo de estudo das ciências sociais que tentam explicar como são constituídas socialmente as desigualdades e hierarquias entre as pessoas. Dentro desta área, a ênfase recai principalmente sobre raça, gênero, classe e sexualidade”. Disponível em: <http://www.usp.br/agen/?p=15350>. Acesso em: 29 jun. 2020.

Estudos Afro-Orientais (CEAO/UFBA)⁴ apresentou ao Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE/UFBA)⁵ a proposta de ação afirmativa para ingresso e permanência de negros na UFBA. Cabe notar que o Ceao foi o âmbito mediante o qual o DCE buscou gestar a proposta formulada pelos estudantes, que posteriormente foi apresentada à sociedade civil e teve incorporadas suas proposições.

Sob forte debate e tensões, o Programa de Ações Afirmativas – Preparação, Ingresso, Permanência e Pós-Permanência foi apresentado e aprovado pelo Consepe, instituindo-se, assim, a reserva de vagas para estudantes de escolas públicas (43%), com percentuais diferenciados para autodeclarados pretos e pardos (85%) e (15%) e autodeclarados brancos. Os índios descendentes tiveram uma reserva de 2%, e os quilombolas e índios aldeados, duas vagas para cada curso. (QUEIROZ; SANTOS, 2006)

Os artigos publicados por Delcele Queiroz e Jocélio Santos (2005; 2006) revelam que os debates promovidos pela UFBA para discutir a adesão das ações afirmativas foram marcados, majoritariamente, por forte oposição do corpo docente à adoção das cotas; o discurso meritocrático dos professores evidenciou os privilégios decorrentes da *branquitude*⁶ e do racismo estrutural,⁷ seja através do mito da democracia racial, fortemente relacionado a Gilberto Freyre em Casa-Grande e Senzala (2003), seja da suposição equivocada de que estudantes cotistas teriam defasagem no desempenho acadêmico comparativamente aos não cotistas e, conseqüentemente, o “nível da universidade despencaria”.

Em pesquisa anterior, Delcele Queiroz (2003) já afirmava que a universidade pública ainda é um ambiente extremamente seletivo e elitista, no qual a disputa por vaga, sobretudo nos cursos mais valorizados, é de tal dimensão que apenas a adoção de uma política de acesso específica, voltada para os corpos historicamente excluídos e marginalizados, garantiria alguma chance de ingresso.

4 O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) foi criado em 1959, pelo filólogo, poeta e ensaísta Agostinho da Silva. Atualmente é um órgão suplementar vinculado à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br/apresentacao>. Acesso em: 27 maio 2020.

5 “O Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE), órgão máximo de deliberação colegiada em matéria estritamente acadêmica” (CONSEPE, 2010, p. 7) da Universidade Federal da Bahia. Disponível em: https://www.ufba.br/sites/portal.ufba.br/files/regimento_geral.pdf. Acesso em: 23 jun. 2020.

6 Na acepção de Priscila Elisabete da Silva, o conceito de branquitude é “um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são frutos de uma desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos”. (SILVA, 2017, p. 28)

7 Conforme a acepção de Sílvio Almeida, para quem “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. [...]”. (ALMEIDA, 2018, p. 33)

Como é sabido, em 2012, a presidenta Dilma Rousseff sancionou a lei nº 12.711 conhecida como lei das cotas — alterada pela também lei federal nº 13.409 de 2016 — que dispõe sobre ações afirmativas para o ingresso em instituições públicas de ensino federal, universalizando a aplicação dessa política pública para todas as universidades e institutos federais do Brasil.

No âmbito da UFBA, desde 2003, quando ela adotou as políticas afirmativas, até hoje, portanto depois de mais de quinze anos da implementação das cotas, o perfil racial e socioeconômico dentro da universidade mudou drasticamente, fato que também se deve à adesão integral da UFBA ao Sistema Unificado de Seleção (SiSU), em 2014. O resultado da implementação das referidas políticas públicas foi o aumento da proporção de estudantes negros e/ou de escolas públicas nos diversos cursos acadêmicos, inclusive, nos mais competitivos, dos quais até então haviam sido historicamente excluídos.

É nesse cenário que nós, uma mulher negra e um homem negro, ambos pobres e provenientes do interior do estado da Bahia, de cidades distintas, Ipirá e Seabra, respectivamente, mas com perfis populacional e socioeconômico similares, adentramos, em anos distintos, a Universidade Federal da Bahia, no curso de ciências sociais.

TRILHANDO CAMINHOS NA UNIVERSIDADE

Jardel Rodrigues ingressou nos cursos de licenciatura e bacharelado em ciências sociais (Ciso) da UFBA, em 2015, via SiSU e por meio das ações afirmativas.⁸ O interesse por este curso de graduação surgiu quando ainda era aluno do curso técnico em meio ambiente, na modalidade subsequente ao ensino médio, do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), campus Seabra, no qual teve a oportunidade de ser bolsista do projeto de pesquisa *Ambiente e saúde ocupacional dos trabalhadores precarizados envolvidos no vazamento a céu aberto e no entorno do município de Seabra-BA*.⁹ Tal experiência foi fundamental na escolha posterior do curso de ciências sociais, pois, a partir da bibliografia discutida e do trabalho etnográfico realizado surgiu o desejo de ingressar em ciências sociais.

Após a classificação e o deferimento da matrícula, ele se deslocou para Salvador, cidade que tem uma dinâmica social bem distinta daquela de Seabra,

8 O ingresso ocorreu através das cotas destinadas a alunos autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, oriundos de escola pública e com renda per capita de até um salário-mínimo e meio. A primeira autora do artigo ingressou no mesmo curso e universidade através da mesma ação afirmativa.

9 Recebeu na oportunidade a bolsa de iniciação científica júnior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

sua cidade natal. No dia 2 de março de 2015, as aulas foram iniciadas, assim como muitos desejos e sonhos, que naquele momento, afiguravam-se de acesso possível a partir da UFBA. Os três primeiros meses da graduação foram os mais difíceis para todos, especialmente para aqueles provenientes do ensino público. As lacunas advindas da educação básica são gritantes, a exemplo das dificuldades com a norma padrão da língua portuguesa, além da falta de preparação para atendimento das exigências acadêmicas, tais como volume e densidade de leituras. Complementarmente, há também a vulnerabilidade socioeconômica e as condições de moradia, no seu caso a residência na Casa de Estudantes de Seabra (CESE), mantida com recursos do município de origem mas longe de preencher as condições ideais de moradia para seus residentes. Todas essas dificuldades levaram-no a questionar as escolhas feitas. No limite, ele questionava se realmente a universidade era um espaço passível de acolhê-lo.

Logo após o início das aulas, os problemas financeiros se apresentaram: por recomendação de colegas e amigos, ele procurou informações a respeito dos auxílios financeiros concedidos pela Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Assistência Estudantil (PROAE/UFBA).¹⁰ Não obstante a ajuda ofertada por diversas pessoas, ainda assim foi um tanto difícil entender e lidar com a burocracia do órgão, tendo finalmente conseguido encaminhar a documentação exigida em março de 2015. O processo de avaliação é longo e minucioso, haja vista que muitos discentes se inscrevem; à medida que os meses foram passando, a situação financeira recrudescia, chegando ao limite de não haver dinheiro para o deslocamento às aulas, o que implicou em faltas em várias disciplinas, a exemplo de Antropologia I, acentuando as incertezas quanto à permanência no ensino superior. Retomaremos este ponto mais adiante.

Em junho de 2015, saiu o resultado da avaliação dos auxílios da Proae, tendo o pleito sido indeferido, o que requereu novo percurso exaustivo para reunir mais documentos, além de uma entrevista com a assistente social. Para completar a situação de angústia, foi-lhe comunicado o passamento de sua tia-avó, que residia com a família. Certo tempo depois, a Proae acolheu o recurso, o que coincidiu também com a aprovação na Bolsa Permanência, mantida pelo Ministério da Educação.¹¹

Por obra do destino, admitindo-se que haja destino, o componente curricular Antropologia I foi ministrado por Maria Rosário de Carvalho, que condu-

10 A Proae, através da Coordenação de Programas de Assistência ao Estudante (Cpae/Proae/UFBA), publica edital, bimestralmente, de seleção para as bolsas e auxílios. Para mais informações, acessar o website da Proae/UFBA. Disponível em: <https://proae.ufba.br/>. Acesso em: 7 jun. 2020.

11 “O Programa de Bolsa Permanência, instituído em 2013, tem por finalidade minimizar as desigualdades sociais, étnico-raciais e contribuir para a permanência e diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica das instituições federais de ensino superior”. Sistema de Gestão da Bolsa Permanência. Disponível em: <http://sisbp.mec.gov.br/primeiro-acesso>. Acesso em: 7 jun. 2020.

ziu a disciplina didaticamente e cativou certos alunos – entre os quais o segundo autor deste artigo – a segui-la pelos caminhos da antropologia. Ele se dedicou à disciplina e, ao final do semestre, a professora convidou-o a ingressar no Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), preliminarmente como voluntário e, subseqüentemente, na condição de bolsista.

Ingressar no Pineb foi, sem sombra de dúvida, um diferencial na sua formação acadêmica, embora não fosse suficiente para que as dúvidas com relação ao curso fossem superadas. Ainda durante o semestre letivo de 2015.1, a UFBA entrou em greve por cerca de três meses, acompanhando o movimento das universidades federais do Brasil. No retorno, a frustração com o curso era perceptível, do que decorreu problemas psicológicos que lhe causaram a reprovação em todos os componentes curriculares do semestre letivo de 2015.2, cursado em 2016, devido ao atraso no calendário acadêmico. Os impactos das reprovações e o sentimento de frustração fizeram-se sentir, negativamente, também no rendimento no Pineb, que inicialmente ficou abaixo do esperado. Examinando, em retrospectiva, a situação, a conclusão é que a assistência psicológica e psiquiátrica oferecida pelo Serviço Médico Universitário Rubens Brasil (SMURB)¹² deveria ter sido demandada, o que, por desconhecimento, não ocorreu.

Durante o semestre de 2016.1, o segundo autor cursou novos componentes curriculares, dentre eles Antropologia II, ministrado pela professora Cíntia Müller, acompanhando a turma que havia ingressado em 2015.2, um semestre, portanto, após o seu ingresso. As aulas eram sempre muito instigantes, e o ambiente agradável instalado concorreu para o estreitamento de relações com algumas colegas, três das quais mulheres negras. Essa rede de apoio, para cuja construção ele colaborou, em certa medida, foi fundamental para a permanência no curso. As conversas revelaram-se mecanismos terapêuticos e socialmente coesivos especialmente relevantes.

Nos semestres de 2016.2, 2017.1 e 2017.2 foram envidados esforços para “correr atrás do prejuízo” ocasionado pelas reprovações em 2015.2. Era necessário recuperar o coeficiente de rendimento, mas, subliminarmente, o segundo autor deveria estar buscando demonstrar, publicamente, e em certa medida para si mesmo, ser capaz de continuar no curso, e com bom rendimento.

Ter cursado o componente curricular Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas (FCHL47), ministrado pelo professor Marco Trom-

12 O Smurb é subsistema de saúde destinado ao atendimento de discentes e servidores da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Foi criado em 1952, tendo, em 1990, recebido a atual denominação e passado a integrar o Hospital das Clínicas da referida universidade, denominado Complexo Hospitalar Universitário Professor Edgard Santos (Hupes). Disponível em: <http://www.smurb.ufba.br/sobre-o-smurb/>. Acesso em: 29 maio 2020.

boni Nascimento, em 2017.2, foi um divisor de águas: a partir dessa disciplina houve o primeiro contato com um povo indígena, os Kiriri, por meio de oficinas de linguística destinadas aos professores das escolas indígenas. Além disso, foi a partir da disciplina que o segundo autor decidiu prosseguir com as pesquisas no campo da etnologia. Este foi, portanto, o segundo despertar para a antropologia, pois o primeiro, o leitor atento deve estar lembrado, foi com a disciplina antropologia I. No decurso de FCHL47, ocorreu também o estreitamento de laços de amizade com a primeira autora deste artigo, o que por si só justificaria tê-la cursado.

A partir do trabalho de campo realizado junto aos Kiriri, com os quais temos mantido contato regularmente desde então, aliamos – os dois autores deste artigo – os interesses deles com relação à revitalização linguística¹³ aos nossos. Assim, ao final da graduação, o segundo de nós elaborou o projeto de pesquisa *Passeio da alma: diálogos sobre os sonhos e a retomada linguística do povo Kiriri*, com o qual foi aprovado no mestrado dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA (PPGA/UFBA), Antropologia Social da Universidade de Campinas (PPGAS/Unicamp) e Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), tendo optado pelo terceiro.

Após a apresentação da trajetória acadêmica de Jardel Rodrigues, é a vez de Fernanda apresentar-se, começando pelo seu ingresso na UFBA, no semestre letivo 2017.1, quando também ganhou consciência de uma série de lacunas em sua formação. O colégio estadual no qual concluíra o ensino médio possuía um déficit de professores em todas as áreas, não sendo incomum um professor formado em letras ministrar aulas de física, química e biologia, a mesma situação vivenciada pelo segundo autor.

Ao longo da educação básica, ela constatou, na estrutura organizacional, uma política de não encorajamento dos estudantes a concorrerem aos processos seletivos para o ensino superior. Particularmente de uma professora de matemática que também lecionava em outra escola da rede privada, e que, repetidamente, fazia comparações entre as duas escolas no quesito qualidade, ouviu o veredito de que “será impossível alguém de vocês ingressar na educação superior”. Essas foram palavras duras para pessoas imersas em realidades ainda mais duras. Todavia, alguns de nós contrariamos a sua previsão, o que deve ter se devido à adoção das ações afirmativas no ensino superior.

13 Segundo Franchetto (2014, p. 2), “a revitalização linguística consiste na pesquisa e desenvolvimento de metodologias de manutenção e propagação do uso de línguas ameaçadas. O trabalho é desenvolvido por linguistas em parceria com comunidades falantes de línguas minoritárias, ameaçadas ou extintas. Cada situação exige pesquisa, abordagens e metodologias específicas, de acordo com dados sociolinguísticos sobre cada população, e também de acordo com os objetivos de cada comunidade envolvida”.

Assim, a universidade surgiu como uma oportunidade de transformar a realidade socioeconômica dos núcleos familiares dos dois autores. No que tange à escolha do curso, ciências sociais não foi a primeira opção da primeira autora, que escolheu História, disciplina com a qual tinha mais afinidade na educação básica. Nos minutos finais de decisão junto ao sistema do SiSU, ela alterou a opção de curso para ciências sociais, embora desconhecesse essa área de atuação.

Com a matrícula homologada em ciências sociais e sem recursos financeiros suficientes para custear um aluguel, Fernanda tomou conhecimento da existência da Associação dos Estudantes Ipiraenses (AEIPI, à qual se associou e ingressou no mesmo ano. A Casa de Estudantes, como é popularmente conhecida, possuía à época 28 residentes. Alguns fatores se mostrariam desafiadores, nesse momento: 1) convívio social com pessoas que, não obstante oriundas do mesmo município, eram completamente estranhas; 2) imóvel que apresentava uma série de problemas de infraestrutura, tais como rachaduras e infiltrações; 3) mãe demitida do trabalho como empregada doméstica; e 4) indeferimento da solicitação de auxílio junto à PROAE, o que exigiu diligências semelhantes àquelas acionadas por Jardel Rodrigues. Resumidamente, esse foi o primeiro semestre da autora, que enfrentou, simultaneamente, a descoberta de uma nova área de conhecimento e o constante temor quanto à possibilidade de permanecer na universidade. Para quem não sabe, porque nunca experimentou, um período de incertezas angustiantes que se renovam a cada dia, em uma espécie de sucessão inevitável.

A Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) se afigurou, para ambos, preliminarmente atraente por constituir um ambiente novo. Em um primeiro momento, até acolhedor, uma vez que se apresentava como aparentemente inclusivo devido à presença de funcionários terceirizados e vendedores de lanches e livros. De fato, estabelecemos uma quase automática conexão entre as nossas trajetórias, visualizadas como estruturalmente similares. Afinal, trata-se de homens e mulheres negras que experimentam, em um país extremamente desigual e alheio ao pesado ônus imposto aos estratos socialmente dominados, de condições de reprodução biológica e social quase insuportáveis. O casario antigo, que abriga, predominantemente, o setor administrativo, complementava essa sensação de acolhida, juntamente com a bela vista oceânica da orla do bairro classe média de Ondina, relativamente arborizado. Contudo, o ambiente muda, drasticamente, quando se começa a frequentar as aulas, interagir com os professores e colegas. As experiências iniciais de estudantes oriundos de escolas públicas em uma turma de ciências sociais são aterrorizantes, pois nos deparamos com uma competição pelo conhecimento fomentada pelos

colegas, geralmente egressos de escolas privadas e do IFBA, e em certa medida também pelos docentes do curso. Esses estudantes citam Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim e outros inúmeros teóricos – para nós desconhecidos ou quase desconhecidos – com um ar que sugere soberba.

Ao lado disso, os docentes esperam que a turma, em sua totalidade, esteja no mesmo nível acadêmico e teórico, ignorando o novo perfil social dos ingressantes. Ao encontrar essas fronteiras fortemente erigidas, os estudantes cotistas tentam proteger-se, estabelecendo vínculos com outros estudantes cotistas, buscando identificar em seus semelhantes, ou assemelhados, um sentimento compartilhado de pertencimento, solidariedade e representatividade, o que parece impossível junto aos demais colegas e docentes. Por outro lado, na ausência de empatia por parte de certos professores, os corpos que tradicionalmente têm servido como objetos de estudo para as ciências humanas, passam a questionar o seu lugar – o seu lugar de fala a partir das experiências e vivências de cada um (RIBEIRO, 2017) – naquele ambiente hostil. Para alguns, parece inaceitável que os “ex-objetos”, para usar a expressão cunhada por Nilma Gomes (2009), possam tornar-se produtores de conhecimento.

Por ironia do destino – admitindo-se, mais uma vez, que haja destino – ambos encontramos na Antropologia uma fonte de interesse e dedicação, que no caso da primeira autora veio a ser despertada através do componente curricular optativo Antropologia Política, ministrado por Danilo Paiva Ramos,¹⁴ que desempenharia um papel fundamental para a sua permanência no curso. Além disso, ele lhe apresentou a Maria Rosário de Carvalho e a Jardel Rodrigues, em um Seminário de Formação Teórica do PINEB, após o qual ocorreu o interesse pela etnologia e pela aproximação com esse grupo de pesquisa.

Pouco tempo depois da apresentação, os dois autores deste artigo matricularam-se no mesmo componente curricular optativo FCHL47, sem que tivessem prévio conhecimento da intenção um do outro. Havíamos, afinal, sido capturados pela etnologia indígena. Foi a partir do convívio ensejado pelas aulas do curso e pelas sessões dos seminários de formação teórica do Pineb, que os laços de amizade foram criados e estreitados. É consenso entre nós que a vinculação ao referido grupo de pesquisa e o desenvolvimento de atividades de campo junto aos Kiriri, como parte da referida disciplina, foram cruciais para que orientássemos nosso interesse de pesquisa para os povos indígenas. Anteriormente

14 A primeira autora tornou-se, em 2019, bolsista de iniciação científica do Programa Institucional de Iniciação Científica em Ações Afirmativas (Pibic-AF), desenvolvendo atividades junto ao projeto Etnologia do Nordeste: uma revisão bibliográfica sobre saúde indígena, sob a orientação do referido professor.

a essa experiência extensionista, a primeira autora sabia, praticamente, nada acerca da história dos povos indígenas no Nordeste e, tampouco, havia tido acesso a textos acadêmicos sobre o tema, ao passo que Jardel já havia iniciado estudos na etnologia, mediante a bibliografia etnológica disponível sobre povos indígenas estabelecidos nas porções Sul e Extremo Sul baianos,¹⁵ enquanto bolsista vinculado ao PINEB. Mas compartilhávamos a inexperiência de campo em etnologia indígena.

Foi também a partir da disciplina FCHL47, através do bom desempenho acadêmico e de uma relação amistosa e solidária com Marco Tromboni, que ao tomar conhecimento das dificuldades financeiras da primeira autora, ele a indicou como monitora no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/UFBA), órgão vinculado à UFBA e por ele coordenado, no qual ela permaneceu por alguns meses. Ao deixar o MAE para assumir uma bolsa de iniciação à pesquisa no Programa Permanecer,¹⁶ para investigar, sob a orientação do referido docente, a etnologia produzida sobre os Kiriri na documentação colonial e imperial, o intento foi apoiar os índios no projeto de revitalização linguística. Foi, justamente, nesse período que ocorreu, de fato, uma aproximação com o Pineb.

Ele nos foi apresentado como um grupo de pesquisa consolidado, que desde 1971 realiza pesquisas entre os povos indígenas estabelecidos no Nordeste brasileiro. Criado pelo etnólogo e professor do departamento de antropologia da UFBA Pedro Manuel Agostinho da Silva, atualmente é coordenado por Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. Trata-se de um laboratório que até recentemente possuía somente bolsistas negros(as), e em que temas pertinentes a negros e índios são debatidos nos seminários de formação teórica. As relações simétricas entre os bolsistas e os pesquisadores associados é algo que merece destaque, além de todo o acompanhamento que ali é feito para a superação das dificuldades, a exemplo da expressão escrita, por exemplo, das quais se ressentem os primeiros.

Para nós, o Pineb tem representado um local onde construímos relações de amizade, que extrapolam o ambiente acadêmico e, ao mesmo tempo, um espaço que nos assegura aprimorar a nossa formação teórica, desenvolver a ex-

15 O segundo autor foi bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), desenvolvendo atividades de pesquisa junto ao projeto *Tradições de conhecimento, processos políticos e construções cosmológicas entre os povos indígenas do sul e extremo sul baiano*, sob orientação da professora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.

16 O Programa Permanecer faz parte das ações da Coordenadoria de Ações Afirmativas, Educação e Diversidade da Pró-Reitoria de Assistência Estudantil da UFBA, cujo objetivo é assegurar a permanência bem-sucedida de estudantes em vulnerabilidade socioeconômica por entender que estes têm maior probabilidade de ter que adiar ou mesmo interromper sua trajetória acadêmica devido a condições desfavoráveis que interferem concretamente na sua presença no contexto universitário. Informação retirada do website do Sistema Sisper. Disponível em: <https://sisper.ufba.br/sisper/Welcome.do>. Acesso em: 7 jun. 2020.

pressão escrita e a percepção crítica. Um ambiente de trocas simétricas, digno de nota. Vale observar que o acolhimento que grupos de pesquisa comprometidos, a exemplo do Pineb, proporcionam àqueles em formação, torna-se um elemento diferencial no desempenho acadêmico. Para definir o Pineb com uma só frase, evocamos Ana Cláudia Gomes de Souza (2001) que, em sua dissertação de mestrado, afirmou: “O Pineb é como família”.

A exigência com o uso correto da variante escrita da língua portuguesa é uma constante entre os docentes do curso de ciências sociais da UFBA, que, recorrentemente, chamam a atenção para as nossas deficiências tanto em termos de estilo quanto de concordância verbo-nominal, uso de crase, pontuação, etc. Se os estudantes cotistas são os que apresentam tais deficiências, cabe questionar por que nunca foi criado um curso de extensão de letramento acadêmico para esses estudantes? Somente na última proposta de reformulação do curso de ciências sociais esse item foi pontuado, tendo sido aprovada a inclusão de um componente curricular que atendesse as demandas por letramento acadêmico, mas até que a sua implementação ocorra, dezenas de estudantes ingressarão em ciências sociais e continuarão a ser penalizados.

Não obstante reconhecemos que à universidade não deveria caber esse ônus, a rigor uma responsabilidade da educação básica, ela não pode, por outro lado, se eximir de criar um espaço mais receptivo para o novo perfil de ingressantes. Não há como não pensar que as omissões para com os corpos historicamente excluídos é uma das faces do racismo estrutural também encravado nas instituições do sistema universitário brasileiro.

Nesse sentido, merece destaque a discussão feita por Sueli Carneiro, em sua tese de doutoramento, sobre o conceito de epistemicídio elaborado por Boaventura de Sousa Santos (1995). Para a autora, a noção extrapola o âmbito da anulação e desqualificação dos conhecimentos dos povos subjugados, apontando para a negação do acesso à educação de qualidade, para a inferiorização intelectual e a deslegitimação do negro (a) como produtores de conhecimentos. Desse modo, afirma Carneiro, o epistemicídio é uma tecnologia destinada ao controle das mentes e dos corpos. (CARNEIRO, 2005)

Ao epistemicídio somam-se as questões que atravessam os corpos negros e pobres nas pesquisas acadêmicas, e que nos afetaram, intensamente. Como dois jovens negros pobres podem seguir pesquisando na área temática da etnologia indígena? Por que, em vez disso, não estudar os seus semelhantes negros? Onde estão os antropólogos (as) negros (as)? Qual o seu lugar de fala? Sentíamos, e continuamos sentindo, falta de representatividade tanto no que concerne ao referencial teórico quanto de professores negros. O segundo autor,

ao longo do curso de ciências sociais, teve aulas com apenas dois docentes negros, vinculados ao departamento de sociologia, ao passo que a primeira autora sequer teve essa experiência. Como pretender ser etnóloga(o) negra(o) em um contexto tão excludente?

INTELECTUAIS SÃO ELES... NÓS SOMOS OS OUTROS?

Retomamos Nilma Gomes, para quem

A inserção de negros e negras no campo da pesquisa científica e da produção do conhecimento não mais como objetivos de estudo, mas como sujeitos que possuem e produzem conhecimento faz parte da história das lutas em prol do direito à educação e ao conhecimento assim como da luta pela superação do racismo. (2009, p. 419)

É justamente deste lugar, i.e., de sujeitos que produzem conhecimento, que queremos falar. O Brasil sempre foi pensado como um relevante laboratório étnico-racial, seja para pensar os afro-descendentes ou os ameríndios dispersos pelo país. Basta uma rápida consulta ao Google e estaremos diante de uma imensidão de artigos, dissertações, teses e livros, nos quais os atores sociais negros são tratados com objetos, coisificados no tempo.

A inserção de negros e indígenas nas universidades, fato só possível graças às políticas de ações afirmativas de ingresso e permanência no ensino superior, tem compelido campos disciplinares como a antropologia a se repensarem. Não se trata aqui de afirmar que somente índios e negros podem falar por si e escrever para si, como alguns, de forma desavisada, entendem o conceito de lugar de fala. Mas de assegurar a esses sujeitos sociais condições objetivas para ingressar e permanecer no ensino superior, o que só se afigura possível mediante a abertura das instituições universitárias para receber corpos negros e ameríndios, juntamente com as suas tradições culturais.

Há uma outra nuance no ingresso e permanência dos atores excluídos historicamente da universidade. Trata-se da tensão “epistemológica e política” (GOMES, p. 434, 2009) promovida por aqueles até então meramente visualizados como “objetos” (“ex-objetos?”), por lhes ser negado o lugar de “produtores de ciência”. Ao reivindicarem o direito de acesso ao conhecimento e à sua produção, os intelectuais negros “desnaturalizam o cânone e ajudam a desvelar o quanto ele sempre foi racial, androcêntrico e classista”. (GOMES, 2009, p. 434)

Os tensionamentos produzidos por negros, índios, mulheres, LGBTQI+ e outros coletivos contramajoritários têm chacoalhado a Antropologia, numa espécie de virada antropológica. No caso de intelectuais negras e negros, Gomes afirmou se tratar de “um outro tipo de intelectual” (2009, p. 421), pois escrevem a partir da realidade racial que vivenciam, e, ademais, o conhecimento por eles gerado aponta para as subjetividades, desigualdades sociais, omissões da sociedade, etc.

Atrelar a realidade racial dos pesquisadores negras e negros à sua produção científica é uma das estratégias que têm sido acionadas por intelectuais negras. (COLLINS, 2016; DAVID, 2016; GOMES, 2009; HOOKS, 2019; NASCIMENTO, 2019) Em um artigo recente, Silvana Nascimento (2019) analisou a corporeidade e a performance que atravessam os corpos das antropólogas em campo: como esses corpos costumam chegar primeiro, e como o fazer etnográfico tem negligenciado outras experiências ao longo da elaboração das produções escritas. Apenas recentemente tem-se buscado refletir sobre a interação em campo com os interlocutores, não almejando atingir neutralidade científica, e sim compreender que os corpos em interação são objetos de desejos, mutuamente observados e atravessados pela raça, classe e gênero, entre outras interseccionalidades¹⁷ (CRENSHAW, 2002), no campo. Isto abre às etnografias novas perspectivas para pensar como as diferenças e as alteridades são construídas e movidas.

Os artigos de Anderson Lucas da Costa Pereira (2017) e Bruno Rodrigo Carvalho Domingues (2018) são o pontapé final para as nossas notas autobiográficas e autoetnográficas, sobre nossa experiência enquanto estudantes negras (os) da graduação em ciências sociais e aspirantes a etnóloga(o). Pereira discute, com riqueza de detalhes, a dificuldade de acesso e permanência que experimentou no ensino superior, na condição de negro e morador da cidade do Rio de Janeiro, e cita os casos de racismo que sofreu em uma loja de móveis e em uma situação em que, atrasado para uma aula no Museu Nacional/UFRJ, foi abordado pela polícia.

Domingues, por sua vez, relata como sua identidade foi modificada a partir do seu trabalho de campo junto às comunidades quilombolas na ilha de Marajó (PA), quando, ao começar a coordenar uma equipe de pesquisadores em campo, passou a ser visto como “branco”. Na concepção dos seus interlocutores, as posições de poder são destinadas somente aos “brancos”, ainda que, no seu

17 “Sistemas discriminatórios” (racismo, patriarcalismo, opressão de classe, etc), ou, ainda, “eixos discriminatórios”/“eixos de poder”/“eixos de subordinação” Tais sistemas (ou eixos) se sobreporiam ou se cruzariam, criando intersecções complexas que atingem especialmente mulheres marginalizadas.

caso, se identificasse e fosse reconhecido por outrem como negro. As situações descritas apontam para o racismo estrutural impregnado nas instituições e na sociedade brasileira, no âmbito das quais negras(os) e indígenas devem preencher lugares subalternos e nesses lugares permanecer.

Ao contrário do que apontou Bruno Domingues (2018), no trabalho de campo realizado juntos aos Kiriri, localizados no Norte do estado da Bahia, nossa identidade persistiu como negra e negro, *negros lá e cá*. Os Kiriri nos identificam enquanto duas pessoas negras que com eles compartilham trajetórias similares, sobretudo no campo das violências cometidas pelo Estado. Como é largamente sabido, os povos indígenas e a população negra historicamente sofrem graves violações dos seus direitos no Brasil. Os Kiriri compreendem que nossos corpos são marginalizados e externos aos espaços de poder, e que respeitar a identidade do outro significa reconhecer sua existência enquanto pertencente a um grupo social, a um coletivo.

Em campo, nossos interlocutores frisavam que os índios e os quilombolas só conseguiram conquistar direitos quando se aliaram em uma luta conjunta. Assim, indígenas e quilombolas reconhecem a importância da organização e da luta coletiva em busca dos direitos sociais.

Logo após a eleição presidencial de 2018, estivemos em campo e, entre uma conversa e outra, os Kiriri comentavam, com certo temor, os possíveis ataques de que os povos indígenas seriam alvo, haja vista a campanha anti-indígena realizada pelo então candidato vencedor. Vários interlocutores apontaram as possíveis consequências nefastas que daí deveriam resultar. É interessante assinalar que, embora não sejamos oriundos de comunidades quilombolas, para alguns indígenas kiriri supomos ser vistos como quilombolas, em um processo de identificação social automaticamente correlacionado à raça, ou para sermos antropológicamente corretos, à cor da pele. Em contrapartida, os nossos colegas brancos foram automaticamente identificados como tal, em um quase movimento de corroboração com a realidade representada pela quase totalidade de etnólogos (os) no Brasil. Por outro lado, vale considerar que, para os povos indígenas, a categoria branco pode abranger tanto pessoas socialmente brancas como não brancas. De todo modo, supomos que esta é uma questão complexa, que requer exame mais detido.

É interessante notar que os Kiriri pensam, ao seu modo, a questão da raça. Os excertos abaixo, retirados do caderno de campo, evidenciam como dois interlocutores, moradores da aldeia de Mirandela, elaboram esta temática. No primeiro caso, há um certo receio de usar a categoria negro, por estar associada à discriminação racial, conforme atestado neste trecho: “13 neles, né. Me des-

culpe o que vou falar, mas se Bolsonaro ganhar negro também tá perdido... negro e índio”.¹⁸

Em certa ocasião, estávamos assistindo uma reportagem do *Jornal Nacional* da Rede Globo, que versava sobre o sistema carcerário brasileiro, e este foi o gatilho para que Barão, nosso interlocutor, manifestasse sua percepção acerca das profundas desigualdades sociais e raciais que marcam o país, cujos principais aspectos poderiam estar resumidos na sua conclusão sobre o perfil sociorracial dos detentos, composto, majoritariamente, por homens negros que, inclusive, são maioria nas periferias dos grandes centros urbanos brasileiros. Ele atribui tais fatos à falta de oportunidades, à pobreza e ao processo de marginalização e preconceito ao qual os negros, bem como os indígenas, estão submetidos no Brasil.

Para alguns kiriris, o termo negro é pejorativo. Ao constatarmos isso, deixamos claro que não o considerávamos uma categoria de acusação, e que, portanto, não nos sentiríamos estigmatizados com o seu uso. Esta mesma categoria, de certa maneira, é mobilizada no âmbito interno do grupo. Com também o é, a categoria nativa *braiado*, utilizada para designar os kiriris frutos de relações interétnicas com negros e brancos. Geralmente, ouvimo-la como uma espécie de categoria de desqualificação sociorracial, acionada para invocar uma suposta pureza racial localizada na origem dos genitores, indígenas ou não indígenas, mas também as características fenotípicas da prole resultante do casamento: tonalidade da pele, cor do cabelo e textura (liso ou ondulado), e estatura. Foi na casa de Barão Kiriri, na aldeia de Mirandela, que ouvimos, pela primeira vez, este termo usado naquele contexto, para opor os kiriris moradores desta aldeia com os de Araçás, aldeia cortada pela rodovia estadual BA-388, onde os indígenas teriam os cabelos ondulados e a tez mais clara.

A categoria *braiado* aponta para a racionalização dos Kiriri com relação às questões raciais, uma certa perspectiva nativa sobre relações interétnicas que é mobilizada, via de regra, para desqualificar um indivíduo que foge do fenótipo indígena tradicional, e que pertence a outro grupo político. Vale notar que os Kiriri, assim como os outros povos indígenas, especialmente aqueles do Nordeste brasileiro, sofreram os impactos dos casamentos interétnicos fomentados ao longo do processo de colonização.

Outra questão que nos afeta, em campo, são as questões concernentes à categoria gênero. Como ocorre em boa parte das sociedades indígenas, os Kiriri apresentam papéis de gênero muito definidos no interior do grupo, que rever-

18 Diário de campo produzido em outubro de 2018.

beram em sua sociabilidade com os corpos externos. Ser homem ou mulher determina, em última instância, os assuntos a serem abordados e os comportamentos que deverão ser observados e tolerados. Nos interstícios localizam-se os temas pretensamente neutros, em que ambos os gêneros transitam, a exemplo da escola, língua, cosmologia, conflitos, história sobre a retomada do território, entre outros.

Parece prevalecer consenso de que às mulheres cabe pesquisar a esfera doméstica, domínio que a elas é considerado próprio, i.e., natural, ao passo que a esfera de atuação da contraparte masculina estaria voltada para os temas que lhes são também considerados próprios. Tende a predominar, pois, uma divisão social de trabalho intersectada pelo gênero que é projetada para o campo de pesquisa, o que requer, dos pesquisadores, habilidade para driblar as expectativas quanto aos papéis de gênero conservadoramente sedimentados. Nesse sentido, o chauvinismo masculino não constitui prerrogativa exclusiva dos “brancos”.

Em certas visitas de campo, registramos estranhamento entre os Kiriri com estudantes que subvertiam os papéis tradicionais, i.e., o binarismo feminino/masculino. O olhar curioso, os comentários e as falas jocosas evidenciavam que o corpo chega primeiro (NASCIMENTO, 2019) e que ele fala, portanto produz conhecimentos e relações, e nem sempre as esperadas.

Ao retomarmos as nossas notas de campo após três anos do início de nossa interlocução, supomos ter contornado as tentativas de “encaixe” ao estilo kiriri, sem, contudo, renunciarmos a uma postura metodológica e epistemológica conforme aos nossos corpos, ou seja, a um constante exercício para localizar e situar o tipo de conhecimento por nós produzido, refutando, portanto, os pressupostos da neutralidade e objetividade tal como preconiza Donna Haraway (1995).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo buscamos proceder a uma reflexão e problematização das nossas experiências enquanto estudantes de universidade pública, um espaço historicamente excludente para os atores subalternizados. É através da inserção como Outro no ambiente acadêmico, via políticas de ações afirmativas, que os negros e indígenas defrontam-se com a hegemonia da ciência ocidental, tal como replicada em contextos periféricos ao capitalismo central. Por seu lado,

esses novos agentes são portadores de novas e desafiantes tradições culturais, como atestam, tão fortemente, as diversas cosmologias ameríndias e afro-americanas. Eles estão, ademais, abertos ao diálogo, desde que seja possível o estabelecimento de um diálogo simétrico, conjuntamente construído.

É necessário, igualmente, repensar, criticamente, os procedimentos metodológicos, em geral muito limitantes, quase prescritivos. Pesquisadores brancos e cisgênero não costumam situar suas etnografias nas questões que atravessam seus corpos, em campo. Uma exceção animadora é o “Postscriptum” do antropólogo francês Bruce Albert, no livro *A queda do Céu*, redigido em coautoria simétrica com Davi Kopenawa. De acordo com Albert (2015, p. 518-519), “nunca se deve esquecer o quanto, em experiência de campo como essa, o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo”.

A leitora e o leitor que atentaram para a maneira pela qual estruturamos a nossa narrativa e as referências utilizadas, terão percebido que ao longo das seções dialogamos, majoritariamente, com intelectuais negras cuja produção versa sobre raça, gênero, classe e corpo, cruciais, portanto, para o debate aqui suscitado. Situar a etnografia e a etnologia por nós produzidas, a partir dos marcadores sociais da diferença que atravessam os nossos corpos, parece-nos constituir um caminho profícuo: afinal, são eles (os corpos) que chegam primeiro, e chegar primeiro implica em ser lido e analisado por nossos interlocutores também através dos nossos corpos, através dos quais produzimos nossas etnografias.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRASIL. Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 ago. 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Acesso em: 22 jun. 2020.

BRASIL. Lei n. 13.409, de 28 de dezembro de 2016. Altera a Lei n 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos cursos técnicos de nível médio e superior das instituições federais de ensino. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13409.htm. Acesso em: 8 jun. 2020.

CAIRES, L. Núcleo estuda marcadores sociais da diferença. *Agência USP de Notícias*, São Paulo, 8 jan. 2010. Disponível em: <http://www.usp.br/agen/?p=15350>. Acesso em: 29 jun. 2020.

- CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- DAVIS, A. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DOMINGUES, B. R. C. Negro na universidade, branco no trabalho de campo: reflexões sobre representação e desigualdade racial na academia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 27, p. 295-309, 2018.
- FRANCHETTO, B. *Línguas indígenas ameaçadas: pesquisa e teorias linguísticas para revitalização*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014. Disponível em: <http://nupeli-gela.weebly.com/revitalizacedilatildeo.html>. Acesso em: 29 maio 2020.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.
- GOMES, N. L. Intelectuais negros e produção do conhecimento: reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 419-441.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HOOKS, B. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NASCIMENTO, S. S. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019.
- PEREIRA, A. L. C. Preto, gay e do Norte: ações afirmativas na pele. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 35-46, 2017.
- PEIXOTO, A. L. A. et al. Cotas e desempenho acadêmico na UFBA: um estudo a partir dos coeficientes de rendimento. *Avaliação, Sorocaba*, v. 21, p. 569-592, 2016.
- QUEIROZ, D. M. O ensino superior no Brasil e as ações afirmativas para negros. *Universidade & Sociedade*, Brasília, DF, v. 12, n. 29, 2003.
- QUEIROZ, D. M.; SANTOS, J. T. Sistema de cotas: um debate. Dos dados à manutenção de privilégios. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 27, p. 717-737, 2006.
- QUEIROZ, D. M.; SANTOS, J. T. Vestibular com cotas: análise em uma instituição pública federal. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 58-75, 2006.

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, B. S. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995.

SILVA, P. E. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: MÜLLER, T. M. P., CARDOSO, L. (org.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

SOUZA, A. C. G. *Escola e afirmação étnica o caso dos Pataxó de Barra Velha*. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE INSERÇÃO EM CAMPO, ANÁLISE DE DISCURSO E ANÁLISE SITUACIONAL EM UM ESTUDO ETNOGRÁFICO JUNTO AO POVO KIRIRI

REFLECTIONS ABOUT FIELD INSERTION, DISCOURSE ANALYSIS AND SITUATIONAL ANALYSIS IN AN ETHNOGRAPHIC STUDY WITH THE KIRIRI PEOPLE

Resumo

O presente trabalho visa apontar algumas reflexões metodológicas referentes a uma pesquisa etnográfica junto ao povo indígena Kiriri, localizado na área etnográfica dos “Índios no/do Nordeste”. Essas reflexões vão em dois sentidos. O primeiro, retrospectivo, visa abordar o meu fazer etnográfico com o povo em questão entre novembro de 2016 a novembro de 2018, período no qual realizei a pesquisa que fundamentou meu trabalho de conclusão de curso de graduação como bacharel em Ciências Sociais. No segundo, reflexivo, trago algumas discussões e críticas sobre os métodos utilizados, a inserção em campo, o trabalho de campo em parceria com uma colega antropóloga e outras questões éticas afins a este estudo.

Palavras-chave: Análise de discurso. Análise situacional. Kiriri. Etnografia.

Abstract

This study aims to point out some methodological reflections regarding an ethnographic research with the Kiriri indigenous people, located in the ethnographic area of the “Indians in / of the Northeast”. These reflections go in two directions. The first, retrospective, aims to address my ethnographic work with the people in question between November 2016 and November 2018, a period in which I conducted a study that based my graduation conclusion work. In the second, reflective, I bring some discussions and criticisms about the methods used, the insertion in the field, the field work in partnership with a fellow Anthropologist and other ethical matters related to this study.

Keywords: Discourse analysis. Situational analysis. Kiriri. Ethnography.

¹ Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). É Pesquisador membro do Grupo de Pesquisa em Etnologia, Linguística e Saúde Indígena (ETNOLINSI) e trabalha, desde 2016, junto ao povo indígena Kiriri, com o qual realiza atividades de pesquisa e extensão, essas últimas voltadas, principalmente, para a assessoria às iniciativas nativas de retomada/revitalização da língua indígena Kiriri. *E-mail:* cardoso.gabriel6@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa suscitar algumas reflexões metodológicas quanto a uma pesquisa etnográfica junto ao povo indígena Kiriri, localizado na área etnográfica dos “Índios no/do Nordeste”. (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 2001) Essas reflexões prosseguem em dois sentidos. O primeiro, retrospectivo, visa abordar o meu fazer etnográfico com o povo em questão entre novembro de 2016 a novembro de 2018, período no qual realizei a pesquisa que fundamentou meu trabalho de conclusão de curso – sobre atual situação política e educação escolar indígena Kiriri – e a elaboração de um projeto de pesquisa para o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia (PPGA-UFBA) – que dá continuidade às pesquisas já realizadas sobre situação política Kiriri. Junto a esse esforço, trago algumas reflexões críticas sobre os métodos utilizados, a inserção em campo e outras questões éticas afins.

Com esses objetivos em mente, elaboro dois momentos principais: no primeiro, trato das questões relativas à minha inserção em campo, processos de negociação e dilemas éticos mais gerais, buscando demonstrar como as especificidades e particularidades dos modos como são travadas e estabelecidas as relações com os nossos interlocutores de pesquisa não se configuram como imponderáveis ou “meros detalhes”, mas são constituintes centrais do próprio tipo de conhecimento produzido e demarcadores, por excelência, das próprias possibilidades e limites de pesquisa. As condições para o fazer etnográfico não me parecem, portanto, como “poréns”, mas sim como fundamentos desse próprio fazer etnográfico, talvez matéria-prima necessária para a compreensão e definição do que venha a ser, realmente, etnografia.

Num segundo momento deste trabalho, trago breves reflexões, em tom ensaístico, sobre algumas concepções teórico-metodológicas e métodos de pesquisa por mim experimentados em campo, tendo como foco a análise de discurso e a análise situacional, buscando, ao fim, apontar uma certa complementaridade entre essas duas concepções de pesquisa, bem como trazer alguns apontamentos críticos sobre ambas.

Além disso, em uma sessão específica, intermediária entre as duas centrais, procuro suscitar, em tom ensaístico, reflexões e apontamentos sobre as condições e potencialidades da realização do trabalho de campo em parceria, baseadas na minha experiência etnográfica junto a uma amiga antropóloga.²

2 A colega Vanessa Coêlho Moraes integrou, desde o início, o projeto de revitalização/retomada linguística aqui referido. Ela realizou atividades de extensão, assessoria linguística e pesquisa acadêmica no território indígena Kiriri junto a mim desde o ano de 2016, tendo compartilhado comigo a maior parte dos períodos de trabalho de campo até o ano de 2019, período em que realizamos, simultaneamente, nossas pesquisas.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-ETNOLÓGICA

O povo Kiriri se localiza no semiárido nordestino, numa área conhecida por Boca de Cantiga, intercessão entre a zona da mata e a caatinga propriamente dita, na bacia do médio Itapicuru. Nessa região a cerca de 300 km da capital baiana, seu território se divide entre os municípios de Banzaê e Quijingue, estando no primeiro a maior parcela de área indígena. O principal polo econômico da região é Ribeira do Pombal, outrora um aldeamento jesuíta (BRASILEIRO, 1996).³ No decorrer dos anos 2000, a população Kiriri variou entre 1.500 a 2 mil indivíduos. (CERQUEIRA, 2004; MACÊDO, 2009) Em 2017, numa conversa com um professor e liderança Kiriri me foi mencionado que já haveria quase 4 mil índios na área. Vale ressaltar que muitos indivíduos moram permanente ou sazonalmente fora do Território Indígena, principalmente em grandes centros urbanos como São Paulo, de onde conseguem recursos para enviar aos seus parentes aldeados. Além disso, foi citado por esse mesmo professor a existência de alguns grupos Kiriri dissidentes que não habitam no território, mas em outras localidades da região, como no município de Muquém de São Francisco – com os quais não tive nenhum tipo de contato para esta pesquisa.

A Terra Indígena Kiriri, hoje, localiza-se no lugar exato onde havia o aldeamento de Saco dos Morcegos, que havia sido doado pelo próprio Rei de Portugal, segundo um Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, para as aldeias missionárias que abrigassem ao menos 100 casais de índios. (LEITE, 1945) A extensão da área, em medidas da época, correspondia a uma légua em quadra, partindo do centro da igreja do aldeamento para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, tomando um formato octogonal, chamado pelos Kiriri de “chapéu de sol”. Em medidas atuais, a área do Território Indígena Kiriri totaliza 12.320 hectares.

Brasileiro (1996) relata, ainda na década de 1990, algo que foi facilmente confirmado nos primeiros contatos com os Kiriri em campo: a memória oral desse povo preserva o conhecimento dos antigos marcos que indicavam as fronteiras do território indígena na época do antigo aldeamento, e, mesmo tendo sido os marcos artificiais destruídos e/ou retirados por regionais não indígenas ao longo do tempo, os Kiriri mantêm a memória desses pontos, referenciando-os a partir de marcos geográficos naturais.

Vale apontar também que povo Kiriri é ligado à família linguística Kariri, termo pelo qual são denominados em alguns documentos mais antigos. Com isso em mente, neste texto, buscarei manter as grafias de acordo como são cita-

3 Bem como Mirandela, centro do atual território indígena Kiriri, também fora um aldeamento.

das nas obras referenciadas, fora isso, a grafia “Kiriri” é tomada como padrão por ser a forma como o povo se autorreferencia.⁴

A INSERÇÃO EM CAMPO

Se partimos do pressuposto aparentemente óbvio – mas muitas vezes deixado de lado – de que “o mundo social não é um dado natural, sem problemas [...]” (GASKELL, 2002), chegamos sem dificuldade à constatação lógica de que os modos pelos quais nos introduzimos/somos introduzidos, bem como a forma como somos apreendidos em campo condicionam diretamente o tipo de “dado” que podemos obter, os tipos de espaços que conseguimos acessar e a que tipo de situações seremos submetidos. Levando isso em consideração, podemos, desde já, dispensar a noção de “coleta de dados” ou a própria noção de “dado” – ao menos no esforço etnográfico – em troca de uma concepção mais ligada à ideia de produção/construção de informações.

Em outras palavras: tomando como pressuposto a redundância de que a vida social é socialmente construída e não “dada”, regida única e exclusivamente por leis naturais implícitas e prontas para serem “descobertas”, o próprio tipo de informação a ser produzido – e não coletado – pelo fazer antropológico se configura mais como um “não dado”, pois se fundamenta justamente num tipo de conhecimento elaborado necessariamente a partir de relações e vivências empíricas específicas com interlocutores dotados de volição, ideologia e reflexividade crítica.

Assim, o conhecimento etnográfico é construído a partir de todo processo relacional em que se configura o trabalho de campo,⁵ que vai da inserção e apreensão inicial do etnógrafo, passando pelos seus “apadrinhamentos” (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994) e pelas constantes negociações em campo até a devolução do material produzido e a respectiva crítica dos sujeitos e interlocutores da pesquisa.

Minhas atividades de pesquisa com o povo Kiriri se desenrolaram, inicialmente, dentro de um projeto mais amplo visando a revitalização/retomada linguística junto ao povo em questão. O projeto, originalmente idealizado pelo

4 Segundo Macêdo (2009) e depois confirmado na minha própria estadia em campo, os Kiriri dizem que o nome vem de um “pé de pau” da região, chamado Kiri, relativamente raro dentro do território e tido como “madeira nobre” para a fabricação de bons arcos, como me foi informado por um exímio artesão Kiriri. Em contrapartida, outras fontes, como Sheila Brasileiro (1996), apontam que a origem do termo seja de alguma língua tupi-guarani dos tupis da costa, um etnônimo depreciativo, algo como “povo calado/taciturno”.

5 E que o transcende, adentrando, muitas vezes, boa parte da vida pessoal do pesquisador.

Prof. Dr. Marco Tromboni de S. Nascimento, tinha como propósito primário a formação de professores indígenas em teoria linguística e metodologias de revitalização de línguas minorizadas, objetivando a participação ativa e protagonismo deles no processo de documentação lexical e fonética, nos estudos fonológicos da língua indígena e na construção de políticas linguísticas para toda comunidade.

Vale ressaltar que o professor mencionado já havia realizado um aprofundado trabalho de campo entre os Kiriri na década de 1990, e foi a partir dessa experiência, em que pesquisou sobre o Complexo Ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994), que ele afirma ter tido os primeiros contatos com as demandas dos índios Kiriri, já naquela época, no que tange a sua vontade de retomar a língua indígena (ou “língua dos antigos”). Foi com base nessa antiga demanda, levada em conta no contexto atual,⁶ que serviu de inspiração inicial para os primeiros passos desse projeto de revitalização/retomada linguística Kiriri.

Desse modo, meu método inicial de acesso e “padrinho” (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994) em campo não foi por um indígena dessa comunidade, mas por um outro pesquisador que já realizara trabalho de campo lá. Além disso, não adentrei o território indígena enquanto pesquisador, naquele primeiro momento, mas como membro de um projeto de intervenção e assessoria linguística.

Segundo Hammersley e Atkinson (1994) os modos de “acesso”, os “porteiros” iniciais e suas relações de apadrinhamento em campo influem diretamente no tipo de material a ser produzido, por condicionar o tipo de espaço e informação que será passível de ser acessada. E mesmo por permitir ou barrar completamente a possibilidade de realização da pesquisa.

Levando também em conta a noção de “campo pós-malinowskiano” (ALBERT, 2014), que se refere justamente a um momento histórico não mais colonial, em que as relações entre pesquisador e interlocutor se dão a partir de extensas – e intensas – negociações, não mais baseadas unilateralmente no interesse acadêmico do antropólogo. Contextos nos quais os interlocutores não só podem ter acesso ao resultado das pesquisas como passam a cobrá-lo e criticá-lo. Fica clara, então, a importância não só metodológica, como ética e epistemológica de refletir toda essa dimensão relacional entre pesquisador e seus interlocutores. Indo mais além, o próprio foco sistemático na construção dessas relações pode contribuir para toda uma mudança teórico-metodológica, como vislumbramos em Van Velsen (1987) em sua crítica aos modos estrutural-funcionalistas de pes-

⁶ Com o Território Indígena Kiriri já homologado há mais de 20 anos e com o fortalecimento da educação escolar indígena no território, que conta com presença de escolas em praticamente todas as aldeias.

quisa em comparação com a “análise situacional”, que será melhor discutida em outra seção deste trabalho.

Essas considerações, por mais “óbvias” que hoje possam vir a parecer para qualquer um com formação nas áreas das ciências sociais, só se tornam realmente claras ao serem vividas e confrontadas em campo. É na prática de pesquisa que uma série de “dicas” e elucubrações teóricas anteriores podem se revelar completamente estéreis ou mesmo contraprodutivas. Com isso em mente, trago aqui uma breve descrição crítica dos meus percursos de introdução em campo e de negociação da pesquisa com as pessoas com as quais me propus construir um conhecimento antropológico.

Como dito anteriormente, minhas primeiras estadias no Território Indígena Kiriri ocorreram no âmbito de um projeto mais amplo de retomada/revitalização linguística, no qual buscávamos aprovação das lideranças e professores indígenas para o prosseguimento. O fato de já ter realizado pesquisas entre os Kiriri na década de 1990 tornava o professor responsável pelo projeto um rosto conhecido, principalmente entre os mais velhos e as lideranças que atuaram no processo de retomada do território. E a rápida associação da minha pessoa à figura desse professor mostrou seus primeiros efeitos peculiares na forma como passei a ser constantemente rotulado enquanto “aluno de Tromboni”, “estudantes do professor Tromboni” ou mesmo, com um termo mais jocoso a mim e a minha colega de projeto, “Os Trombonis”. As primeiras consequências desta apreensão de nossa imagem vinculada diretamente ao professor nos aproximaram dos segmentos já mencionados – mais velhos e lideranças atuantes na retomada na década de 1990 – o que nos permitiu um tipo específico e privilegiado de informações do ponto de vista deles, por outro lado, impôs uma dificuldade maior em contatar diretamente os mais jovens e mesmo os próprios professores indígenas.

Uma outra consequência decorrente dessa minha primeira apreensão, pelos Kiriri, vinculada à imagem de um professor de antropologia foram questionamentos sobre a própria natureza de nossa estadia ali, baseadas nas concepções êmicas sobre “o pesquisador”, “o antropólogo”. Afinal, se éramos “estudantes de antropologia” corria o risco de estarmos ali para “fazer pesquisa e depois sumir”.⁷

Essa situação logo começa a se transformar, quando iniciamos uma série de oficinas de linguística para os professores indígenas. Em um dado momento, passamos a ser classificados como “estudantes de linguística”, “professores

7 Expressão constantemente elencada pelos meus interlocutores nas suas definições sobre o que fazem os antropólogos – e claramente baseadas em experiências anteriores não muito felizes com estes.

das oficinas/de línguas/de letras”. Apreensões essas que rapidamente abriram as portas das escolas indígenas, onde passei a ter maior circulação e presença desde então. Essa facilitação de acesso no espaço das escolas e acolhimento por grande parte dos professores e administradores foram fundamentais para a reconfiguração de uma série de interesses e planos de pesquisa junto aos Kiriri.

Por mais que, até aquele momento, todos os esforços se voltassem para o projeto de assessoria e revitalização, a intenção de pesquisa futura nunca fora deixada de lado, ainda que não enfaticamente abordada após a percepção da hesitação de muitos interlocutores com a ideia de “pesquisa de antropólogo” na área indígena. Assim, tomou-se como estratégia focar o desenvolvimento de atividades de linguística junto aos Kiriri, para só em seguida apresentar os interesses e mesmo necessidades de pesquisa – da quais depende o próprio processo de documentação linguística.

Enfim, quando apresentadas oficialmente as intenções de realização de uma pesquisa voltada para a elaboração de uma monografia de conclusão de curso de graduação, não tivemos praticamente quaisquer objeções, desde que se mantivessem afinadas com o projeto de retomada linguística. Uma das respostas que obtive de um dos professores Kiriri sobre o porquê terem aceitado a realização da nossa pesquisa é a seguinte: “Vocês vieram de um jeito diferente, trazendo [...] não só levando”. Naquele momento, percebi que, antes mesmo de concluir uma graduação em ciências sociais, já passava a carregar certos estigmas e responsabilidades ligadas à imagem d’o “antropólogo”, decorrentes de antropólogos outros que anteriormente lá estiveram.

Foi a partir daquele ponto que as concepções nativas sobre o que são e fazem os antropólogos passavam a ter um certo peso no trabalho de campo, ilustrado em falas como: “[...] esse pessoal que vem, ganha a vida com o povo e depois some e nunca mais”; “[...] que já fizeram muita pesquisa aqui, ganharam dinheiro e não traziam nada”.

Essas falas não só revelam uma trajetória tortuosa com pesquisadores anteriores, como também têm efeitos discursivos práticos ao estabelecer, quase imediatamente, a necessidade da negociação do estudo entre pesquisador e pesquisado. Observo isso como uma das características mais marcantes desse “campo pós-malinowskiano” tratado por Albert (2014) e resumido com simplicidade na ideia de: para se ter algo, deve-se dar algo. Princípio intensamente abordado pela antropologia pelo menos desde Mauss, mas que apenas mais recentemente, quando grupos e atores historicamente tratados como “objetos de pesquisa” passam a lutar e afirmar ferozmente seu papel de sujeitos críticos, começa a ser cobrado com maior rigor na prática antropológica. Assim, a partir

de discursos nativos aparentemente pontuais sobre o que é e o que faz o antropólogo, é possível apreender um “contexto/panorama mais amplo” (GILL, 2002) de luta por protagonismo e autonomia desses povos e atores, bem como vislumbrar, parcialmente, como decorreram as experiências dos interlocutores de pesquisa com outros pesquisadores, antropólogos e etnógrafos, ao longo do tempo.

Como dito, foi após a abertura do espaço escolar e da maior receptividade dos envolvidos diretamente nele que criei vínculos que me possibilitaram a permissão para realizar uma pesquisa etnográfica junto ao povo, e assim passar a constituir minha própria imagem enquanto antropólogo. Mas antes disso, uma das barreiras a serem transpostas naquele novo momento era a percepção, por muitos Kiriri, da minha pessoa enquanto “professor de línguas e das oficinas de linguística”. Só fui entender a real dimensão desse obstáculo para minha pesquisa já com um razoável tempo de campo, numa conversa casual com um ancião indígena, quando ele me disse que, para ele, era difícil compreender o que queríamos pesquisar, afinal éramos nós que iríamos ensinar a língua para as pessoas no território – em seu entendimento.

Em outras palavras, passei a ser enquadrados por alguns – principalmente por aqueles distantes do espaço escolar – como experto/especialista, trazendo muitas das desvantagens citadas por Hammersley e Atkinson (1994) ao ser o pesquisador compreendido dessa maneira. Se, por um lado, isso trouxe certo prestígio dentro do espaço escolar, facilitando o acesso não só aos interlocutores ligados diretamente a este espaço como outros indiretamente relacionados, por outro, dificultou o próprio desenvolvimento do projeto de retomada linguística, dado que o objetivo era possibilitar ferramentas para que os professores indígenas envolvidos se tornassem os “especialistas” e protagonizassem o processo de revitalização. Em relação ao desenvolvimento da pesquisa, isso trouxe outros problemas. Um desses foi recusa dos anciões que mais conheciam a língua em participar das oficinas e das entrevistas realizadas, sob o pretexto de que nós já sabíamos tal língua e íamos acabar por corrigi-los, fazendo-os “passar vergonha”. Uma outra consequência disso era a constante cobrança por “respostas certas”, da nossa parte, sobre questões internamente em disputa política e intelectual entre os distintos grupos políticos Kiriri – ou secções, como prefiro chamar. Por exemplo, qual a variação correta de uma dada palavra, sendo essas variações disputadas por grupos politicamente diversos num contexto de alta tensão política intra-étnica.

Como anteriormente discutido, o apadrinhamento por um antropólogo conhecido e com experiência na área e a fluída definição de nossa identidade em campo – entre estudantes/pesquisadores de antropologia e professores das

oficinas de linguística – condicionaram uma série de aberturas e fechamentos, ligaram-nos a dados segmentos sociais enquanto nos afastaram de outros, além disso implicou diretamente um contexto político internamente delicado, abordado por Brasileiro (1996) como “faccionalista”,⁸ que venho a chamar de “seccionalista”. (CARDOSO, 2018) Em suma, um contexto marcado por fortes rivalidades entre grupos políticos/secções distintos – muitos recentemente cindidos – que, ainda que afirmem enfaticamente uma unidade étnica do povo como um todo, disputam internamente entre si maior ou menor legitimidade política e de ritual.

Se na época das pesquisas de Nascimento (1994) havia apenas dois grandes grupos e suas respectivas lideranças, em 2016, encontramos cerca de oito grupos, cada qual com seu cacique, conselheiros, pajé e/ou “puxador de Toré”. Levando em conta as afinidades já existentes entre nosso professor orientador e “padrinho” com algumas dessas lideranças, não é difícil deduzir que rapidamente fomos englobados por essas dinâmicas intra-étnicas. Desse modo, a liderança de um dos grupos, antigo amigo e interlocutor do professor em questão, acabou por nos acolher e arranjar estadia relativamente fixa na aldeia sob sua liderança, o que me aproximou fortemente desse grupo enquanto ainda negociávamos as primeiras abordagens com as outras secções. Assim, é essa liderança que se configurará como o nosso primeiro “porteiro”. (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994)

O grupo que nos acolheu no começo, inclusive, era, por um lado, um dos que ainda estava dando os primeiros passos nos processos internos de revitalização da língua indígena, por outro, foi o mais solícito com as oficinas e todas as atividades iniciais ligadas à língua indígena. Em contrapartida, outros dois grupos maiores, que já desenvolviam há um tempo razoável e com admirável sistematicidade seus projetos próprios de retomada linguística, tiveram um maior fechamento para o nosso projeto, por um lado, acreditando que competiríamos de alguma forma com os projetos nativos, por outro, identificando-nos com o grupo que nos acolheu inicialmente, o que, somado à primeira motivação, implicou interpretações do tipo “vai impor o jeito dos de lá escrever e falar enquanto nós tem o nosso jeito daqui?”.⁹

Isso claramente trouxe uma série de dificuldades que repercutiram por um bom tempo, entre elas a de acesso a essas duas outras secções citadas e uma

8 Termo sistematicamente recusado e criticado pelos meus interlocutores, que o entendem como uma tentativa de enquadrar “[...] os indígenas como facção, mas é criminoso que tem isso” – e para qual busco a substituição pelo termo “seccionalismo”, implicando a ideia de forte tendência à cisão interna do povo indígena em distintas seções políticas autônomas. Ver Cardoso (2018) para maior aprofundamento na discussão sobre esses termos.

9 Fala ouvida de uma liderança de um desses dois grupos mencionados.

ainda maior para acessar aos grupos mais novos.¹⁰ Nesse último caso, havia ainda um impasse extra: uma certa recomendação das lideranças mais antigas do grupo que inicialmente nos acolheu: sugerindo uma possível necessidade mínima de se falar ou pedir permissão para os caciques mais novos. Indicação que, ainda que problemática para ser levada totalmente em consideração, se não levada a sério, poderia soar como um não reconhecimento da autoridade mais antiga e que primeiro nos aceitou em campo.

Nesse ponto da minha relação junto ao povo Kiriri, eu já havia imaginado provisoriamente um pequeno projeto para pesquisar o ritual e xamanismo Kiriri, rapidamente descartado após a percepção da grande dificuldade em acessar a maioria dos espaços rituais no início. Além disso, havia questões mais imediatas e pragmáticas a serem respondidas, visando as necessidades do projeto de revitalização linguística, uma dessas era a necessidade de compreensão da situação política atual entre os Kiriri, para o desenvolvimento do projeto de assessoria linguística de forma a não sermos englobados completamente pelas disputas intra-étnicas, bem como nos possibilitar ferramentas para evitar a interferência deletéria nessas dinâmicas conflituosas.

Com essas questões e necessidades em mente, elaborei um projeto de pesquisa pretendendo mapear as atuais lideranças e respectivas secções, o processo histórico das cisões políticas mais recentes – ainda pouco documentado – e como estes grupos Kiriri articulavam seus discursos e concepções étnicas sobre a língua indígena ou “dos antigos” em relação ao contexto de intensa distinção intra-étnica, em que diacríticos definidores da indianidade Kiriri passam a ser articulados em prol da defesa da maior indianidade ou legitimidade de grupos políticos intra-etnicamente distintos.

No desenrolar desse novo projeto sucedem uma série de novas questões metodológicas e, antes de tudo, éticas. Levando em conta que houve conflitos intensos durante a primeira cisão política interna ao povo, ocorrida ainda no contexto da retomada territorial, na década de 1980, muitos indígenas ainda hoje guardam ressentimentos de episódios passados e, em diversos momentos, no decorrer de entrevistas, pareciam querer utilizar aquele espaço para denunciar esses episódios ou desmandos de alguma liderança ou grupo rival. O que escrever? Como revelá-los num texto acadêmico, tendo em mente que ele muito provavelmente – e felizmente – será lido por alguns dos meus interlocutores Kiriri?

Tello (2013) traz algumas considerações interessantes que facilitam refletir essas questões – que só se resolvem de fato numa contínua prática do fazer

¹⁰ Enquanto as secções mais antigas decorrem de uma cisão entre os anos de 1980 e 1990, os grupos mais recentes surgem entre os anos de 2008-2010 a 2016.

etnográfico e no constante processo de travar relações – ao compartilhar casos de sua pesquisa com vítimas de violência. Uma dessas discussões apresenta a questão de relatar ou não os nomes reais dos interlocutores. No caso da minha pesquisa, muitos não só permitiram como insistiram em que seus nomes fossem citados na monografia, por outro lado, ouvi algumas vezes que não deveria escrever algo informado por dado interlocutor, mas que se quisesse registrar, não dissesse o nome do informante. Algumas dessas informações eram justamente depoimentos-denúncia sobre desavenças nos processos de cisão. Em um caso mais explícito, foi me apresentado um “dossiê” elaborado por alguns indígenas denunciando uma série de eventos e feitos relativos a um grupo rival. Um dos autores desse documento pede que não mencione seu conteúdo, pois ele poderia gerar problemas para o grupo denunciado, também enfatiza e reconta com detalhes as informações e descrições contidas nesse dossiê, num aparente jogo entre receio de represálias e de geração de conflitos, mas de incentivo à realização da “denúncia” por um terceiro.

Com isso em mente, parece ficar evidente o que é apontado pela autora: o puro “consentimento informado” para execução da pesquisa, gravação de conversas e depoimentos está longe de sanar dilemas éticos (TELLO, 2013, p. 177), sequer amortecê-los. Ao contrário, pode ser uma espécie de salvaguarda para uma perigosa indiferença e/ou cinismo com as pessoas e suas relações pessoais e políticas, podendo influir de maneira extremamente deletéria nos conflitos internos do povo ou grupo com quem se faz pesquisa. A própria atuação bem-intencionada e militante, se não fundamentada numa profunda sensibilidade política e pessoal para com o contexto em que se trabalha, é passível de efeitos desastrosos na relação entre pesquisador e interlocutores de pesquisa, na continuidade do estudo e até mesmo entre os próprios interlocutores.

Uma situação bastante ilustrativa do que discutimos até agora me foi relatada pela mesma pessoa que me apresentou o dossiê anteriormente mencionado. Segundo meu interlocutor, uma antiga pesquisadora teria feito um mapa do território, no contexto dos processos de demarcação e retomada do território, traçando as fronteiras políticas de cada secção Kiriri, de forma que uma dessas se sentiu preterida e até mesmo em risco de perder áreas já sob sua posse para a secção rival como consequência da legitimação desse mapa. O resultado, de acordo com o relatado, foi a união do grupo para repudiar a elaboração desse mapa e para a retirada dessa pesquisadora do território, que passou a ser vista como alguém que estava a defender unilateralmente os interesses da secção Kiriri antagônica.

Como, então, abordar a situação política, tendo muitas vezes que relatar os nomes dos atores – a pedido deles – sem poder revelar a autoria de certas acusações, depoimentos, entrevistas e narrativas, também a pedido dos mesmos atores que relatam as situações e solicitam seus nomes expressos no texto?

No meu caso, a própria mudança – novamente – dos enfoques da pesquisa e do projeto – alterados há mais de um ano após a primeira visita em campo – foi a solução encontrada. Saindo da organização política em si, busquei analisar o desenvolvimento das escolas indígenas Kiriri e suas articulações com cada grupo político, justamente por perceber que eram nessas que uma série de conflitos de cunho político – e mesmo de ritual – se expressavam sob outros termos: os dos rumos da educação escolar indígena “correta”, dos modos “índigenas de verdade”¹¹ de administrar a escola e lecionar as disciplinas específicas de Língua Indígena e Cultura e Identidade Indígenas.¹² Enfoque que me permitiu abordar como os diacríticos utilizados para a definição de uma identidade étnica do povo Kiriri em suas relações interétnicas – seja com o Estado nacional, seja com outros povos indígenas – passavam a ser operados internamente pelas distintas secções em prol da distinção intra-étnica e da disputa por maior legitimidade político-ritual, sem, para isso, ter de tratar e relatar diretamente as falas e narrativas mais delicadas sobre conflitos políticos internos ao povo.

Essa própria mudança de enfoque acabou por me aproximar mais do objeto inicial – o mapeamento da situação política e das cisões – do que o projeto anterior: quando perguntados diretamente sobre questões relativas às cisões e suas motivações, as respostas dos meus interlocutores tendiam à hesitação e ambiguidade reticente. Essas informações em geral surgiam com maior naturalidade a partir de outros temas como o ritual e, mais constantemente, ao tratar das dificuldades da educação escolar indígena no território.

Poderia dizer então que foi graças a – e não apesar de – essa necessidade de mudança de enfoque – imposta pelo campo – que me foi possível identificar o que veio a ser uma das conclusões da minha monografia de graduação: que os novos grupos e suas respectivas lideranças não se distinguem mais pelo território, por fronteiras físicas e políticas bem demarcadas, como nas décadas de 1980 e 1990, mas eram as próprias escolas que indicavam qual era a(s) liderança(s)

11 A partir das distintas concepções de cada grupo político Kiriri sobre o que seria “correto” ou “índigena de verdade”.

12 Essas duas disciplinas passaram a ser ministradas em todas as escolas sede do Território Indígena Kiriri após o processo de estadualização, por volta do ano de 2008. Tendo por fundamento o princípio de uma educação escolar específica, diferenciada e intercultural, conforme define a legislação nacional que fundamenta a Educação Escolar Indígena. Os conteúdos a serem ministrados nessas disciplinas são, em grande parte, decididos autonomamente pelos indígenas e, em muitos casos, entram nas dinâmicas de disputa interna sobre o que seria “índigena de verdade” e/ou “Kiriri mesmo”.

atuante(s) de fato em tal localidade ou aldeia. As escolas indígenas permitiam ter uma noção muito mais clara da distribuição geográfica do poder e das secções políticas do que as antigas fronteiras políticas muito ligadas à ideia de uma certa correspondência de uma aldeia ou uma metade do território com cada grupo/liderança. Ter uma escola sob sua administração, e não mais somente o poder de estabelecer, para si e seu grupo, uma parcela do território, mostrou-se como um dos principais fundamentos para a legitimidade das novas lideranças, passando as escolas indígenas Kiriri a operarem, também, como um dos principais canais de expressão de conflitos entre as secções. (CARDOSO, 2018)

Em outras palavras, os modos como se travam as relações em campo, que começam desde o momento em que uma imagem inicial do pesquisador é elaborada nativamente, não são só imponderáveis, mas um dos próprios fundamentos da produção de conhecimento etnográfico. Foram essas relações de negociação e dilemas éticos que, como demonstrado, levaram a própria reconfiguração do tema e do projeto de pesquisa que, em última instância, acabou por me permitir pesquisar, por outras vias, aquilo que inicialmente pensei em abordar de forma mais direta – e, conseqüentemente para o contexto específico, descuidada. A produção do conhecimento etnográfico, desse modo, foi vivenciada por mim como constituída a partir das especificidades das relações travadas e do contínuo processo de negociações de permissões e dilemas éticos disso decorrentes – e não “apesar desses”. (TELLO, 2013)

OS MÉTODOS E A PESQUISA

Um método de pesquisa não é uma receita pronta, um guia indiscutível de passos a serem seguidos (GASKELL, 2002; GILL, 2002), muitos têm aplicabilidade datada, outros são desenvolvidos para contextos específicos. Pois, como já discutido, o conhecimento etnográfico está completamente condicionado a contextos concretos e específicos com todas suas complexidades e particularidades. Se, por um lado, as orientações teórico-metodológicas que levamos para campo são fundantes de um olhar antropológico treinado, por outro, podem se tornar amarras e obstáculos para o desenvolvimento da pesquisa quando se fecham em si mesmas, não permitindo a apreensão crítica e reflexiva da fluidez e das flutuações do curso da vida e das relações entre pesquisador e seus interlocutores. Com isso em mente, compreendo métodos como instrumentos, por analogia: tanto não é possível uma orquestra com um único violino, como não é possível construir uma casa apenas com colheres de pedreiro. Assim, métodos devem ser combinados e aplicados de forma crítica e contextualizada, estando

sempre prontos para serem descartados ou reavaliados quando confrontados com a concretude do campo e da vida, e não o oposto – muitas vezes o mais comum – de se descartar a variabilidade, a exceção e o que não está de acordo com dada concepção teórico-metodológica, apenas para mantê-la. Como critica Van Velsen (1987) em relação ao estrutural-funcionalismo a tendência dessa perspectiva teórica em anular a contradição, a exceção e o pontual, seja por artifícios retóricos ao reinserir o excepcional na estrutura, seja apenas por ignorá-los ou descartá-los da análise.

Levando em conta essas considerações, buscarei, nesta seção, um rápido apanhado reflexivo de alguns métodos e experimentos no decorrer do projeto de pesquisa que deram origem a minha monografia de graduação. Mas antes disso, elaboro na seção que se segue uma breve digressão sobre minha experiência de campo, que optei por chamar de “em parceria” junto a uma colega, suas condições e potencialidades.

BREVES NOTAS SOBRE TRABALHO DE CAMPO EM DUPLA OU: “ANTHROPOLOGICAL BLUES” PARA QUÊ?

Antes de prosseguir com as seções centrais deste texto, gostaria de fazer uma breve digressão neste subtópico: o uso constante da primeira pessoa do plural em diversos momentos deste trabalho se refere não só ao fato de que boa parte das estadias em campo estiveram ligadas a um projeto coletivo,¹³ já mencionado, como o fato de que, na maior parte do tempo, realizei trabalho de campo junto a colega e pesquisadora Vanessa Coêlho Moraes. Os impactos metodológicos desse modelo de fazer etnográfico ainda não foram completamente analisados e sistematizados por mim. Mas é inegável os efeitos diretos nos tipos de espaços e informações acessíveis à pesquisa.

Vale ressaltar desde já que, como passávamos períodos em campo juntos visando à preparação e realização de atividades ligadas ao projeto, como, por exemplo, oficinas de formação em linguística para professores indígenas e outros interessados na retomada/revitalização da língua indígena Kiriri, consequentemente compartilamos conjuntamente quase o mesmo tempo de trabalho de campo para nossas pesquisas, ficando ambos alojados no mesmo núcleo residencial. Isso permitia algumas estratégias em campo, como a possibilidade de nos dividirmos para cobrir situações simultâneas distintas, registrá-las e depois trocar os registros e cadernos de campo; bem como facilitava acesso a espaços

13 E que, consequentemente, muitas das dificuldades de dilemas foram enfrentados coletivamente.

que sozinhos teríamos mais dificuldades, por exemplo: foi muito mais fácil para mim ter acesso a espaços entendidos como “femininos”, assim como fazer entrevistas com mulheres indígenas tendo Vanessa ao meu lado. Ou seja, o próprio fato de realizar trabalho de campo com uma mulher possibilitou para mim o acesso a informações e pessoas que necessariamente trazem à tona questões de gênero, enquanto como um corpo masculino desacompanhado eu dificilmente teria acesso. Posso apontar que o fato de em alguns momentos sermos lidos como um “casal” também nos garantia certa segurança e acesso a ambientes lidos como mais “masculinos” para minha colega, sem maiores obstáculos ou constrangimentos.

Não é meu objetivo nem o foco deste texto me aprofundar nesse ponto que, por si só, renderia um trabalho à parte, mas gostaria de tocar em apenas mais duas características, por mim vivenciadas, desse trabalho de campo em dupla. A primeira se refere a uma segunda camada de reflexividade, eu diria, um reforço a certa “vigilância epistemológica”. A possibilidade de realizar campo com outra pessoa lhe permite uma maior observação de si mesmo pelos olhos de um outro do qual você compartilha questões e vivências em comum anteriores ao campo, isso permite um nível reforçado de autocrítica em campo, podendo sempre contar com uma segunda opinião para resolução de dilemas éticos, questões metodológicas ou puramente pessoais, e essa é a segunda característica que gostaria de mencionar. Mas antes, vale reforçar que, ainda nesse ponto de ampliação das possibilidades de vigilância epistemológica permitida pelo trabalho de campo em dupla, ter uma colega mulher em campo foi determinante para o acesso e a vivência de situações e espaços que, como já mencionei, seriam a mim inacessíveis ou passariam despercebidos, mas que se tornavam explícitos pelo simples fato de acessarmos aos espaços conjuntamente. Algumas concepções nativas sobre casamento, papel de gênero e questões afins também acabavam por nos chegar espontânea e naturalmente, muitas vezes na forma de perguntas sobre nosso *status* (Se amigos, se um casal etc.) sem que sequer voltássemos esforços para acessar tais informações.

A segunda característica desse tipo de trabalho, que gostaria de ressaltar brevemente, refere-se a ideia de solidão antropológica, classicamente discutida no conceito de *anthropological blues* por DaMatta (1978). Acredito que é no aspecto pessoal, emocional e sensível para com e no campo que o trabalho etnográfico em dupla tem um maior impacto – ainda que seja justamente esse o aspecto que mais costumeiramente deixamos de lado em nossos textos e reflexões acadêmicas.

O fato de estar em campo com alguém com que não só compartilhava uma vivência social e acadêmica comum enquanto colegas, mas também vivências pessoais enquanto amigos permitiu um certo “amortecimento” dessa sensação de “isolamento emocional” que Roberto DaMatta parece trazer em seu texto – ainda que eu não concorde completamente. A possibilidade de tratar, em campo, de questões pessoais com alguém de sua vivência anterior ao campo e que, não obstante, compartilha com você interesses intelectuais e acadêmicos produz um aumento inegável na durabilidade do equilíbrio psíquico e emocional durante o trabalho de campo, que conseqüentemente torna períodos mais longos muito mais confortáveis e seguros em diversos aspectos.

Se ter “*anthropological blues*” é condição necessária para o trabalho do etnólogo/etnógrafo, seria então interessante pensarmos modos de desvincular esse conceito-sentimento da ideia – até certo ponto romântica e heroica – da solidão de um antropólogo que é forjado a duras penas em seu monástico e que é revelador do isolamento junto a uma realidade que lhe escapa por completo – em tese – ou da qual deve ele mesmo escapar para que possa estranhá-la.

Essa romantizada solidão seria mesmo desejável para o fazer antropológico ou ainda é resquício de certa nostalgia de um tempo “ancestral” em que o pesquisador, depois de longos meses de uma solitária viagem de barco, aterrissa os pés numa ilha ou continente distantes da Europa pronto para enfrentar anos ainda mais solitários, mas que lhe garantirão, ao seu retorno, glória e prestígio de um desbravador do Oeste?

Quais as conseqüências epistemológicas e metodológicas do fazer etnográfico quando questões como bem-estar, saúde psíquica e prazer do pesquisador são levadas não só em consideração, mas como centrais no fazer pesquisa? Por fim, que resultados para a qualidade da pesquisa acadêmica, das descrições etnográficas e da relação com os interlocutores de campo o ato de romper essa prática de pesquisas e trabalhos de campo “heroicos” e solitário, através, nesse caso, do campo em parceria com colegas e/ou amigos, pode trazer? Trago essas questões, que me pareceram centrais ao refletir brevemente sobre meu trabalho de campo em parceria, mais a título de provocação, para que possamos pensar se, não obstante a beleza fúnebre e soturna do guitarrista solo de *blues*, não poderíamos também nos inspirar – usando o trocadilho musical – nos improvisos multi-instrumentais, nos arranjos inusitados e nas famosas “*big bands*” de jazz, ampliando assim nosso repertório de “*anthropological musical genres*”. Em suma, por que não um *anthropological jazz*?

A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE VS. ENTREVISTAS: REFLEXÕES SOBRE ANÁLISE DE DISCURSO

Após a digressão ensaística do subtópico anterior, retomo agora o fluxo principal do texto, em que gostaria de começar ressaltando algumas considerações sobre a “observação participante”, aqui entendida – de modo bem *lato* –, como a possibilidade de uma estadia sistemática em campo, que lhe permita não apenas observar, como também travar relações com pessoas e grupos concretos de modo sistemático. Ao meu ver, esse é ainda o fundamento do fazer etnográfico. Ideias críticas à observação participante, como a noção de “participação observante” (FAVRET-SAADA, 2005), me soam como um certo romantismo de pouco zelo teórico-metodológico em alguns pontos. A ideia de “ocupar um lugar no sistema” de Favret-Saada (2005), por exemplo, enquanto fundamento para uma “participação”, seja observante ou como for, pode não levar em conta que sistemas implicam “fronteiras” (BARTH, 1998) não somente externas como internas. Em bem verdade, adentrar e permanecer em um “sistema” lhe impossibilita de não tomar lugar nele – mesmo à sua revelia – já que logo o pesquisador será categorizado e interpretado a partir de concepções e categorias nativas.¹⁴ Ser um “antropólogo” ou um “professor de oficinas de linguística”, ao meu ver, já lhe colocam dentro de um papel, de um “lugar no sistema”, levando em conta que sistemas não são completamente fechados em si mesmos. E ocupar um lugar nele não significa ser entendido como um “nós”, dado que o “ele” é parte substancial para a própria existência de um sistema em que o “nós” possa existir, em suma, o “ele” também é um lugar no sistema.

Um caso específico da minha pesquisa é bastante ilustrativo: após um festejo repleto de ritos no decorrer de todo um dia, Vanessa, minha colega de campo, cai doente, com sintomas que não cessavam após a aplicação de alguns medicamentos farmacêuticos que levo sempre à mão. Rapidamente, entre os residentes da casa onde estávamos alojados, entendeu-se que ela não havia contraído “doença de branco” – que se cura com remédio – mas “doença de índio”. Vanessa teria sido “arraiada” por um encantado, o que provocara seu mal-estar. Em outras palavras, fora “afetada” por uma agência não humana de grande poder. Essa “afecção” da pesquisadora longe de a introduzir num sistema,

¹⁴ Como relatei nos tópicos anteriores sobre minha própria experiência e apreensão pelos meus interlocutores de campo.

no sentido de Favret-Saada (2005), pareceu ativar uma série de distintivos entre “brancos” e índios Kiriri. A preocupação de nossa anfitriã era clara: “[...] porque branco não resiste tanto, não tem costume de aguentar e não sabe dessas coisas da gente aqui né”,¹⁵ e é ela que logo vai comunicar ao pajé e, antes mesmo de tudo, envia uma agente indígena de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) para aferir sua pressão e indicar algum medicamento, afinal, essa é a “ciência do branco”. É somente depois disso que ele vem a realizar alguns procedimentos “de índio” e que, de fato, permitiram Vanessa se levantar da cama e, em 24hrs, se encontrar “curada”. Esse evento, ao contrário de ter permitido uma “inserção no sistema” (no sentido de aproximar-se de um “nós”), pareceu mais reafirmar distinções entre “brancos” e Kiriri: “[...] pesquisador tem que passar por essas coisas né”.¹⁶

Retomando a discussão inicial, a observação participante como aqui compreendida não foi possível nos momentos iniciais da pesquisa, quando, na maior parte do tempo, estávamos diretamente empenhados nas atividades do projeto de assessoria linguística. Desse modo, as entrevistas semiestruturadas e conversas informais foram o foco dos primeiros momentos de pesquisa.

O uso das entrevistas como instrumento de pesquisa foi aplicado a partir de uma perspectiva epistêmico-metodológica da análise de discurso, que, mais do que um método, é uma orientação epistemológica específica com pressupostos teóricos próprios a respeito da linguagem, seus usos e funções. As vantagens da aplicação desse “método-epistemologia” é trazer uma profundidade contextual mais ampla ao resultado das entrevistas que, como já citado, não revelam as coisas como são de fato (GASKELL, 2002), justamente porque a linguagem, o discurso não é somente um “meio de comunicação” executado por indivíduos autônomos, mas uma prática constituída e constituidora do social. (GILL, 2002)

Assim, constantemente percebíamos que certas colocações dadas em entrevistas individuais desapareciam em conversas informais em grupo ou em situações públicas. Discursos pacíficos e de “unidade do povo Kiriri” com frequência estavam relacionados a discursos “para fora”, enquanto os mesmos dia-

15 Esse episódio brevemente relatado permite, inclusive, demonstrar mais uma das potencialidades do trabalho de campo em parceria: enquanto Vanessa vivenciava diretamente os processos de cura para sua “doença de índio”, eu conseguia ter acesso aos comentários e interpretações da situação “por fora”, que, por precaução ou receio dos meus interlocutores, não eram comunicadas ou discutidas diretamente com ela. A possibilidade de trocarmos cadernos de campo e discutirmos esse mesmo evento depois sobre as duas perspectivas enriquecia ainda mais as interpretações possíveis de eventos vivenciados em dupla.

16 Frase mencionada por um interlocutor ao se referir ao evento relatado e a um outro semelhante ocorrido com nosso orientador.

críticos articulados discursivamente para defender a indianidade e unidade do povo Kiriri passavam a ser operados internamente, visando distinções intra-étnicas e manifestações de discordâncias políticas. Já com certo tempo em campo, numa conversa na casa de uma anciã Kiriri, nossa anfitriã, que discutia sobre os processos de divisões e cisões internas junto a anciã em questão, interrompe sua fala de repente e, meio sem jeito, volta sua atenção para mim e minha colega. Ela, um pouco encabulada, pede desculpas pela “conversa chata”, pede para que não “liguemos” para isso e que “Para vocês nós somos um povo só, povo Kiriri, mas aqui dentro... ah... é muitos pra gente”.

Assim, a depender do “contexto interpretativo” (GILL, 2002), falas e colocações enfáticas podem se transformar em seu oposto ou mesmo equacionarem dizeres que formalmente cairiam no princípio da contradição: o uno e o múltiplo como não contraditórios, mas integrados: “Um pra vocês, muitos pra gente”.

Em suma, naquele contexto em que a presença em campo era reduzida e insuficiente, não podendo configurar uma “observação participante” sistemática de fato, o uso de entrevistas orientadas pela análise de discurso se fez proveitoso. Compreendendo que os discursos não são elaborados individual, mas culturalmente (GILL, 2002), busca-se compreender menos as finalidades ou a veracidade do discurso do que sua construção interna e como operam valores culturais e sinais diacríticos, possibilitando a construção de um sentido socialmente apreensível e geo-historicamente localizado.

Os discursos sobre certos diacríticos, como já abordado, podem variar a depender do “contexto interpretativo”: se o uso das roupas indígenas “tradicionais” de pindoba é elencado como marcador da especificidade étnica do povo Kiriri, ele também é operado em contextos de conflito e acusação de forma positiva ou negativa, por exemplo: se o grupo Kiriri 1 critica o grupo 2 por não usarem cotidianamente as roupas, o que para aqueles pode significar vergonha ou falta de compromisso com a “identidade indígena”. O grupo Kiriri 2 critica os usos cotidianos das vestes de pindoba pelo grupo 1 como forma de “se amostrar”, já que, para os membros do grupo 2, as vestes são para momentos rituais, sagrados, visando ao contato e à comunicação com os “encantados”. Assim, mesmo sem uma presença mais duradoura e sistemática em campo nos primeiros momentos, a perspectiva da análise de discurso me permitiu um “entreolhar” acerca da própria organização política do povo, a partir da apreensão de valores e inter-

pretações presentes nos discursos dos interlocutores de cada um dos distintos grupos políticos Kiriri estudados.

À guisa de conclusão, gostaria de apontar que a análise de discurso junto à noção de “contexto interpretativo” (GILL, 2002) ou contexto de enunciação (ORLANDI, 2001) permitiram a percepção de como as entrevistas variavam quando realizadas por mim, por minha colega de campo ou por ambos simultaneamente. Vale ressaltar, mais uma vez, o fato de que Vanessa conseguia uma interlocução mais fácil e claramente relaxada com as mulheres, principalmente em situações em que apenas o pesquisador e o entrevistado interagem. Perguntas semelhantes feitas às mesmas pessoas num curto espaço de tempo de diferença também resultavam em respostas muito distintas em alguns casos, quando eram realizadas por mim ou por ela.

ANÁLISE SITUACIONAL

A análise situacional foi uma inspiração inicial de grande influência teórico-metodológica para a realização do meu primeiro trabalho de campo. Levando em consideração o tamanho do território,¹⁷ a dificuldade de mobilidade e o alto contingente demográfico de indígenas,¹⁸ uma análise censitária e de teor mais estrutural não seria possível. Daí que, seguindo as orientações de Van Velsen (1987), procurei focar a atenção em situações de conflitos mais marcantes. Como já mencionado anteriormente, foi a partir dos discursos e situações mais conflituosas vivenciadas no ambiente da escola indígena que mais facilmente pude ter acesso às informações sobre cisões, suas motivações e o atual estado de relação entre os distintos grupos.

Indo mais além, é na compreensão dos conflitos, que envolve a agência direta das pessoas, que se pode compreender mais claramente certas continuidades, a própria estrutura social e/ou a organização política de um povo ou grupo. Em outras palavras, é entender que as estruturas não são entidades monolíticas imunes ao tempo, e sua própria continuidade está condicionada à sua transformação, muitas vezes implícitas nas próprias normas internas – e conflituosas entre si. Entender como as pessoas lidam estrategicamente com essas normas conflitantes permite compreender melhor os processos de mudança e transformação

¹⁷ 12.320 hectares.

¹⁸ Cerca de 4 mil pessoas, segundo meus interlocutores indígenas.

que não “desestruturam” dada sociedade, mas, pelo contrário, contribuem para a manutenção da mesma (VAN VELSEN, 1987) ao transformá-la.

Um exemplo disso, muito bem descrito na bibliografia disponível sobre Kiriri, principalmente em Brasileiro (1996) e Nascimento (1994), foi como se deu a primeira cisão interna entre esse povo indígena. No contexto em que se desenvolveu essa primeira ruptura entre duas seções Kiriri, havia apenas um cacique, liderança responsável pelo processo de retomada étnica e luta pelo reconhecimento dos direitos relativos a essa especificidade enquanto povo indígena. A autoridade do cacique parecia inquestionável naquele momento, tendo ele reformulado parte da dimensão ritual do povo ao introduzir o Toré (BRASILEIRO, 1996) e banir outros ritos e práticas xamânicas entendidos como “não indígenas”.

Esse mesmo cacique propôs a realização de um único Toré,¹⁹ onde os encantados escolheriam um único e legítimo pajé. A agência não humana daqueles foi de encontro aos interesses do cacique, escolhendo um candidato conhecido por ser politicamente contrário ao cacique. A escolha – por parte dos encantados – dessa pessoa contrária à liderança que convocou a eleição para pajé geral permitiu a expressão de uma série de descontentamentos com a liderança política de então, que não poderiam ser ignorados ou reprimidos pelo cacique, dada a legitimação do pajé pelos encantados, afinal, como ouvi de uma interlocutora Kiriri: “o cacique é o povo que escolhe, o pajé quem escolhe é Deus e os encantos, ninguém tira”. Assim, através da agência – não humana, nesse caso –, suscita uma grande reorganização política do povo que se separa em dois grandes grupos ou seções.

Retornando à análise situacional, mesmo que essa se configure, hoje, como um método que poderíamos chamar de “datado”, ela ainda é fértil para pensarmos criticamente diversas realidades, para trazer o foco para as agências – mesmo as não humanas – e para manter uma postura vigilante e crítica às noções homogeneizantes como “cultura” ou “sociedade”, que, se não utilizadas sob o controle da história, do processo e da agência dos atores sociais, perecem em concepções monolíticas, de povos isolados e sem história, geralmente vítimas dos únicos que tem história (ou não tem cultura?): a sociedade do pesquisador.

19 Ou “Toré Geral”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, podemos afirmar que a combinação da análise situacional com a perspectiva epistêmico-metodológica da análise de discurso permite superar, parcialmente, alguns problemas inerentes a ambas. Por exemplo, evitar o risco de recair em certo individualismo metodológico, ao ter noção de que ações são interpretadas e perpassadas por discursos que são socioculturalmente constituídos – e constitutivos – e que a própria linguagem, fundamento da apreensão e construção simbólica do mundo envolvente, não é apenas um meio instrumental para exercer a vontade de indivíduos autônomos. A agência é cultural e socialmente localizada, bem como o são os sentidos dados à ação e aos discursos. Do mesmo modo, as culturas/sociedades são constituídas a partir dessas agências e sentidos socioculturalmente constituídos. Logo, não há contradição entre apreender as estruturas ou focar o processo/organização social, pois ambos são partes de um mesmo “elefante” que, se apenas tateado parcialmente, gerará percepções distorcidas e limitadas de um todo complexo, holístico e em movimento.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.
- BANDEIRA, M. L. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: UFBA: Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1972. (Estudos Baianos n. 6).
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (org.). *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. Tradução de Élcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 1998. p. 185-227.
- BRASILEIRO, S. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CARDOSO, G. N. “Um pra vocês, muitos pra gente”: situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. 2018. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CERQUEIRA, A. M. C. *Gestão ambiental Kiriri: etnografia, história e ambiente*. 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, E. O. (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DANTAS, B. G; SAMPAIO J. L; CARVALHO, R. M. G. Povos indígenas do nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. C. (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: FAPESB/SMC: Companhia das Letras, 2001. p. 431-456.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

GILL, R. Análise de discurso. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 244-267.

HAMMERSLEY, M; ATKINSON, P. El acceso. In: HAMMERSLEY, M; ATKINSON, P. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Básica, 1994. p. 71-96.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945. v. 5.

MACÊDO, S. M. L. *Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultura entre índios Kiriri do sertão baiano*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

NASCIMENTO, M. T. S. “O Tronco da Jurema”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2001.

TELLO, M. Ética y antropología de la violencia. In: SARTI, C.; DUARTE, L. F. D. (org.). *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação*. Brasília: ABA, 2013. p. 172-230.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo do caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 345-372.

NARRATIVAS DE LUTA POR TERRAS E DIREITOS: CONSTRUINDO HISTÓRIAS E MEMÓRIAS COM OS PATAXÓ HÃHÃHÃI

NARRATIVES OF STRUGGLE FOR LAND AND RIGHTS: BUILDING MEMORIES AND
STORIES WITH THE PATAXÓ HÃHÃHÃI

Resumo

Desde 1999 tenho ajudado a produzir registros – gravações, imagens e cadernos de campo – sobre os mais variados temas da trajetória do povo Pataxó Hãhãhãí, que vive na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu, no sul da Bahia. Esse material foi produzido em situações distintas: trabalho de campo para monografia de bacharelado e dissertação de mestrado; participação em ações políticas do movimento indígena; trabalhos em oficinas de atividades de extensão. Mais recentemente, no trabalho de campo para o doutorado, iniciamos – eu e um grupo de indígenas – um processo que chamamos de “construção da história de luta dos Pataxó Hãhãhãí”, no qual, conjuntamente, construímos biografias de líderes, relatos de retomadas de terra, trajetórias da dispersão, quando o território estava invadido, e as engrenagens que possibilitaram o contato entre as famílias indígenas durante o período. Para tanto, fazíamos leituras conjuntas do material referido, de documentos dos séculos XIX e XX, cartas trocadas entre parentes durante os anos de dispersão, cartas abertas produzidas em momentos específicos da luta, documentos direcionados às autoridades ao longo de quase um século de luta. Neste artigo, descrevo e analiso essa relação de pesquisa, que tem mais de duas décadas, como uma etnografia processual engajada.

Palavras-chave: Pataxó Hãhãhãí. História. Etnografia.

Abstract

Since 1999, I have helped to produce records – recordings, images and field notebooks – on the most varied themes of the trajectory of the Pataxó Hãhãhãí people, who live in the Caramuru-Paraguaçu Indigenous Territory, in southern Bahia, Brazil. This material was produced in different situations: fieldwork for bachelor's and master's degree; participation in political actions of the indigenous movement; work in extension activities

¹ Professora adjunta do Centro de Artes Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Cahl/UFRB). *E-mail:* jurema.machado@ufrb.edu.br.

workshops. More recently, during the field investigation toward my doctoral degree, we started – a group of indigenous people and myself – a process that we call “the construction of the history of the struggle of the Pataxó Hãhãhã”, in which we built biographies of leaders, reports of *retomadas de terras* (land retakings), trajectories of dispersion when the territory was invaded, and the gears that enabled contact between indigenous families during the period. For such purpose, we made joint readings of the material mentioned above, of documents from the centuries XIX and XX, letters exchanged between relatives during the years of dispersion, open letters produced at specific moments of the struggle, documents addressed to the authorities during almost a century of struggle. In this article, I describe and analyze this research relationship, which has more than two decades, as a procedural and engaged ethnography.

Keywords: Pataxó Hãhãhã. History. Ethnography.

Como costume referir, desde a minha primeira estada em campo na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu, em abril de 1999, o que os Pataxó Hãhãhã primeiro tentaram me fazer compreender para começar a conhecê-los foi a maneira como se veem e como se organizam a partir das diferenças internas que os caracterizam: um povo formado por seis grupos étnicos. Utilizando termos como família, parente, lugar, aldeias de origem e tronco velho, explicavam-me que se organizavam, ou estavam referidos mais diretamente, ao abrigo do denominado “parentesco de sangue”. Este, por sua vez, concerne a três níveis ou categorias classificatórias crescentes, ou seja, aos membros da família de procriação ou parentes consanguíneos; àqueles componentes de uma determinada “família étnica” ou povo; e, finalmente, ao conjunto formado pelas várias famílias étnicas, que se identificam mutuamente como parentes. (CARVALHO; SOUZA, 2000)

Esses grupos distintos também estão referidos a seus troncos velhos, como são chamados os antepassados. Por continuidade, os indígenas chamam os grupos específicos de troncos, mas também simplesmente famílias ou etnias. Esses etnônimos são operativos em âmbito local, através da associação entre família e lugar (lugar de origem ou de estabelecimento na reserva), como, por exemplo, família dos Kariri-Sapuyá de Pedra Branca, família dos Kamakã de Catolezinho, família Tupinambá de Olivença, família Baenã do Couro Dantas e assim sucessivamente. De alguma maneira, esse sistema de classificação também está referido na forma como foram designados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) como “os índios do mato” (Baenã, Hãhãhã) e os “de fora” ou caboclos (Kariri-Sapuyá, Kamakã, Gueren, Tupinambá).

A ênfase nas identidades específicas faz referência não apenas às distintas origens, mas também às trajetórias vividas na dispersão a que os indígenas foram violentamente compelidos, quando os laços étnicos e familiares, postos à prova, revelaram seu vigor. Foi tomando por inspiração os termos de próprio

uso nessas explicações, e a associação direta que fazem entre família e etnia, que passei a designar os distintos grupos como “famílias étnicas”, um termo pensado para dar conta da relação entre parentesco consanguíneo e seus distintos níveis, como mencionei anteriormente, e o crescente conhecimento por parte deles daquilo que consideram suas origens, seus troncos velhos.

Outra expressão comumente utilizada – “tempo de antigamente” – refere-se à chegada desses grupos à então Reserva Caramuru-Catarina Paraguaçu, a partir dos anos 1920, à abertura das matas e nomeação dos lugares (Entra com Jeito, Toucinho, Mundo Novo, Rancho Queimado, Água Vermelha etc.). O tempo de antigamente é o tempo de uma nova terra para os Tupinambá, Kamakã, Gueren e Kariri-Sapuyá e é o tempo do contato e da sedentarização forçada dos Baenã e Hãhãhã. Foi também nesse período que os arrendamentos celebrados pelo SPI facilitaram o esbulho e a expulsão dos indígenas das terras da reserva.

A partir dessas questões, achei que deveria atentar para algo que ainda não havia dado a importância devida durante esses 20 anos de relação de pesquisa: a vida das famílias durante a dispersão, os lugares por onde passaram e viveram, os sentimentos de nascer na diáspora e as estratégias para manter os vínculos com as pessoas e a terra em situações-limite. Como viviam e quais as expectativas e perspectivas de futuro? Por quais lugares passaram e viveram as famílias indígenas após “terem saído corrido”, após as traumáticas consequências dos arrendamentos e da intrusão de suas terras? As expressões “esparramado” e “viver no estado” compõem as narrativas dessa época, que por sua vez obedecem à questão geracional.

Como boa parte dos meus interlocutores nasceu antes de 1982 (data que marca o retorno das famílias à terra indígena invadida), “nascidos no Estado”, portanto, comecei a indagar como as suas trajetórias foram se delineando. O que fatos como “nascer e ser criado no Estado” revelam sobre engajamento na luta e sentimento de pertença à coletividade mais ampla? Como as distintas gerações marcam a história? Para os jovens, por exemplo, “a história começa em 1982”, para as gerações mais velhas a história tem início bem antes. Por outro lado, marcar o início da luta em 1982 é dizer também que a partir dali passaram a ser “Pataxó Hãhãhã”, e nessa perspectiva entendemos o que essa geração com idade entre 50 e 60 anos quer dizer por “começo”. Foi no sentido de compreender as unidades de mobilização, as lutas e seus conflitos internos que me fiz as perguntas: como manter vínculos na dispersão? O que quer dizer viver “esparramado”?

Para responder a isso, retornei para 1999, quando tem início a minha relação com os Pataxó Hãhãhã. Voltei-me às suas memórias, que podem se misturar às minhas em alguns momentos, dos inúmeros documentos produzidos

pelos órgãos estatais sobre aqueles índios e aquelas terras, e do nosso trabalho conjunto de construir uma história baseada em narrativas dos que já foram e dos que ainda estão aqui. Ocorre que uma história tão mobilizadora e tão longa apresenta lacunas, deixa brechas, portanto, aqui e ali, e por isso nos permitimos imaginar soluções e desfechos para o que parecia inacabado. Como nos ensinou a escritora Conceição Evaristo (2017a, 2017b) e suas “Escrevivências”, quando a memória esquece, surge a necessidade da invenção. E essa invenção nunca é uma mentira ou falsidade, é que a memória ficcionaliza lembranças e esquecimentos, especialmente quando os buscamos em profundidade.

Refletindo sobre as escrevivências e me deixando inspirar por elas, pensei muito em todos os registros que produzi ao longo dessas duas décadas. Materiais em que eu nunca havia mexido ou me dedicado foram incorporados na realização do trabalho de campo para o doutorado. Esse material era, ao mesmo tempo, para mim e para os indígenas com os quais fiz as leituras e escutei as gravações, parte das nossas histórias. A minha, em particular, como pesquisadora; a nossa – minha e deles –, a partir da relação estabelecida nesses anos; e as muitas situações que estavam retratadas naqueles cadernos de campo e gravações.

Passados 20 anos de relação ininterrupta de pesquisa, constatamos que a etnografia, invertendo a equação, com o passar do tempo vira uma inesgotável fonte para histórias de vida. Os registros desse período de pesquisa ajudaram a provocar lembranças e construir narrativas que, quando cruzadas, são capazes de delinear um único contexto.

Do mesmo modo que encontramos na literatura de Jorge Amado (2008a, 2008b, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2011c) – *Cacau, Terras do sem-fim, São Jorge dos Ilhéus, Tocaia grande* e a trilogia *Os Subterrâneos da Liberdade* –, não obstante o silêncio sobre a presença indígena em sua obra, registros e elementos para reconstituir o denominado caxixe/grilagem de terras na região, igualmente foram fundamentais para o entendimento do contexto local os trabalhos das historiadoras Anny Mahonny (2001, 2007) e Ayalla Oliveira Silva (2015). O entrelaçamento das memórias através das narrativas da dispersão, dos retornos e da mobilização para recuperação das terras também é, sem dúvida, o adensamento para uma etnografia que não abre mão da história. Como preconizam John e Jean Comaroff (2010), é uma etnografia associada à imaginação histórica. Tal como para esses autores, na minha pesquisa, etnografia e história são métodos complementares.

Assim, narrativas críticas do tempo que viveram sob julgo do SPI tiveram muito destaque, especialmente pela responsabilidade do órgão no esbulho. Os termos luta, conflito e resistência tiveram lugar central nas narrativas, assim

luta está associado a ação coletiva de enfrentamento em uma situação de conflito. (COMEFORD, 1999) Inspirada por Frantz Fanon (2005), acredito que as retomadas de terras empreendidas pelos Pataxó Hãhãhã reuniram aspectos que nos permitem dizer que elas se equivalem a uma ação direta de caráter anticolonial. Considerando todo o tempo de uma retomada: 1) planejamento prévio, que implica primeiramente o ritual e objetivamente o número de alvos a se retomar e a quantidade de população envolvida; 2) feita a retomada, avisa-se aos aliados externos e mantém-se a população nos alvos, para evitar surpresas advindas do lado do opositor. Há, pois, resistência, pelo lapso de tempo necessário, com uma agenda – processar comida, escala de vigilância, rituais à noite – a ser observada. O apoio logístico externo é importante – organizações de apoio tentam interpor ações e apoiá-los materialmente. Finalmente, com a consolidação da posse, o domínio dos equipamentos do inimigo: estruturas de roças de cacau e área de pasto, sobretudo.

A expressão “povo esparramado” é utilizada para tratar do período da dispersão. No caso em questão, trata-se de pensar a diáspora de povos que foram expulsos de suas terras de origem, mas mantiveram ou construíram a sua identidade étnica mantendo redes de contato entre si, através do parentesco (troncos velhos) e da identidade étnica, e têm os locais de origem (Oliveira, Pedra Branca, Catolezinho etc.) como narrativa de coesão identitária e pertencimento. Aliás, no que diz respeito aos povos estabelecidos na Reserva Caramuru-Paraguaçu, poderíamos pensar em dois esparramamentos. (SOUZA, 2007)

Assim, estou atentando, como diz Paul Burke (2013), para a importância contínua da terra tradicional para aqueles que foram obrigados, por motivos vários, mas fundamentalmente a disputa territorial, a se estabelecerem em locais distantes ou diferentes daquele onde seguiam o modo de vida que reivindicam como tradicional. Famílias indígenas que residiram em fazendas invasoras dentro da própria terra indígena, por exemplo, também sofreram dispersão nessa perspectiva, já que estavam distantes do modo de vida, da posse da terra e uns dos outros, “esparramados”, como dizem.

Por último, fica a expectativa sempre presente da possibilidade do retorno à terra. (BURKE, 2013) A pesquisa revelou que a luta teve início no esforço das famílias para se localizarem por meio de cartas, mensageiros e procura de postos da Fundação Nacional do Índio (Funai) pelos locais por onde passavam ou residiam. Estratégias evidenciadas nos relatos de retomadas de terra e nas narrativas que tratam das trajetórias da dispersão e das engrenagens que possibilitaram o contato entre as famílias indígenas durante esse período (visitas, casamentos entre primos etc.).

Mas quais as condições de um fazer antropológico intimamente relacionado à prática indigenista? A antropóloga Alcida Ramos (2010), ao avaliar o tipo de antropologia que passou a produzir a partir de seu engajamento na defesa dos direitos indígenas, ressalta aspectos fundamentais, aos quais me filio: a etnografia como subsídio para as reivindicações acerca dos direitos dos povos indígenas; pesquisa politicamente relevante e conectada aos projetos políticos dos povos indígenas; interesse e acompanhamento não apenas do povo com que se tem relação direta de pesquisa, mas também de outros; ampliação do método (os dados podem vir de várias fontes: literatura, história, com abordagem antropológica).

Ainda em 1983, Johannes Fabian, em livro que foi traduzido para o português trinta anos depois,² nos diz que a pesquisa empírica em etnografia não é uma questão de sincronia, é uma questão de coetaneidade. Ele alerta para o constante discurso que transmite o conhecimento através de textos etnográficos produzidos à distância, o que faz com que, ao escrever, neguemos a coetaneidade aos interlocutores das nossas pesquisas. (FABIAN, 2014) Ademais, referir-se a esses interlocutores na terceira pessoa do singular e plural reforça o distanciamento, generalizando-os e construindo homogeneidades. A maior implicação dessa negação é a reprodução de relações desiguais, hierárquicas entre os antropólogos e seus interlocutores em função de uma descrição que se nega a demonstrar a experiência compartilhada e intersubjetiva em campo.

Como Felipe Tuxá Cruz (2017) ressalta, a questão mais central, exatamente por ser a questão nuclear na constituição do conhecimento, seria a da relação sujeito cognoscente/objeto cognoscível, na qual a antropologia se enriqueceria com a tematização de questões como a relação entre observador e observado – pesquisador-pesquisado, antropólogo-informante –, característica da própria antropologia enquanto disciplina e prática. Compreender essa relação de uma outra forma altera a percepção do encontro etnográfico, inscrito numa relação dialógica na qual a objetividade concebida pelo positivismo passa a ser percebida como ilusória. Ao falar, então, de autoridade etnográfica problematiza-se algo que nem sempre é levado em conta pelo pesquisador: o poder que ele próprio carrega, embutido na sua própria sociedade, e a hierarquia das relações na qual ocorre o encontro etnográfico. (CRUZ, 2017)

Muito já se discutiu sobre a institucionalização da antropologia e a interferência da situação política do poder colonial. Em um primeiro momento o “status do etnógrafo” como o melhor intérprete da vida das colônias, se com-

2 *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto* (2013).

parado ao missionário, ao viajante ou ao administrador, construiu uma forma particular de autoridade, cientificamente validada, ao mesmo tempo que baseada em uma singular experiência pessoal. Morgan, Boas, Cushing, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, entre outros eventualmente, podem ser considerados como os responsáveis por consolidar essa autoridade, marcada pela força argumentativa das “hipóteses científicas” e de certa postura de “neutralidade”. (CLIFFORD, 1998, p. 22-24)

Porém, essa autoridade passou a ser objetivada em outros termos. Os textos de Malinowski (1975) e Evans-Pritchard (1978) que refletem as condições do trabalho de campo, por exemplo, são referências que possibilitam surpreender outra forma de postura na relação de pesquisa entre o pesquisador e os agentes sociais pesquisados. A posição epistemológica ambivalente da disciplina, que esteve comprometida com interesses políticos mais abrangentes do domínio colonial até meados do século XX, tem encontrado eco em questões de ordem teórica e metodológica que são debatidas até hoje.

Na introdução de *Memórias Sanumá* (1990), Alcida Ramos reflete sua volta a campo 15 anos depois por meio da retomada dos diários de campo, entrevistas, fotos e fichas para a transformação da tese no livro citado. A antropóloga se pergunta como seria se pudesse reencontrar pessoas distantes no tempo e espaço e enfrentar as mortes, a transformação das crianças em gente madura e as mudanças no próprio povo. Eu não havia me dado conta da maneira como registros escritos e imagens nos provocam a nostalgia de que fala a autora e essa “ambiguidade da memória” (RAMOS, 1990, p. 11) até iniciar o trabalho de campo para o doutorado. O *estar lá sem estar lá* me veio mesmo estando lá. Ao longo desses anos, sempre estive envolvida em atividades que me propiciaram viver em constante contato com os indígenas da reserva, portanto pude acompanhar as transformações de que Alcida Ramos fala. Contudo, ao nos depararmos (eu e os interlocutores principais da pesquisa) com registros de muitos anos atrás, escutar vozes de quem já havia morrido, ver fotos de crianças hoje adultas, lugares e paisagens transformados, nos impactamos no sentido de que trata Ramos “a consciência de que o que foi nunca mais se repetirá”. (RAMOS, 1990, p. 11) Mudamos, e foi isso que constatamos.

O número da população indígena Pataxó Hãhãhã também sofreu muitas mudanças, em função do crescimento vegetativo, mas principalmente pelo retorno das famílias para a reconquista do território tradicional. “A luta e a terra trazem os parentes de volta”. Os dados de 2017 da Secretaria de Saúde Indígena, que obtive através dos indígenas que trabalham no sistema no polo-base de Pau Brasil, dão conta de uma população indígena, apenas na Reserva Caramuru-

-Catarina Paraguaçu,³ de 3.094 pessoas, sendo 1.473 mulheres e 1.621 homens. A aldeia mais povoada é aquela por onde a luta contemporânea, mediante a primeira retomada, começou, o Caramuru (Fazenda São Lucas) e suas comunidades, todas oriundas de retomadas, em áreas contínuas. Ao todo são 1.591 *caramurenses*. Em seguida, a mais povoada é aquela que tem maior concentração de mata atlântica, água potável e plantação de cacau, a Água Vermelha e seus 730 habitantes. O auge das retomadas das fazendas invasoras da Água Vermelha foi entre 2001 e 2002, período durante o qual vivemos um período de grande fartura de frutas e de riachos para nos banharmos. Lá tem muita serra e faz tempo fresco, diferentemente do Caramuru, onde a mata foi derrubada para dar lugar ao gado dos fazendeiros e não há água potável.

Na sequência, Bahetá, com 298 pessoas; Panelão, com 277; e Rio Pardo, com 162. Existe outra motivação para essa disparidade de concentração populacional, além das condições climáticas e ambientais. As áreas do Caramuru são consideradas coletivas, áreas para roça e pastagens livres para ocupação de todos. Essa lógica obedece à prática de retomada de terras observada naquele trecho da reserva. Já na Água Vermelha, muito embora as retomadas tenham sido individualizadas, particularizadas, era grande a quantidade de fazendas a se ocupar, já que a invasão dessa área foi caracterizada por propriedades de menor tamanho, destinadas à lavoura cacaeira, e por isso muitas famílias extensas puderam se mudar para lá, ocupando, cada uma, uma antiga fazenda. As áreas de Rio Pardo e Bahetá, as últimas a serem retomadas, entre os anos de 2010 e 2012, e onde predominavam grandes fazendas de pastagens, com os invasores mais poderosos, foram particularizadas e determinadas para uso de quem efetuou a desintrusão.

ENCONTROS ENTE HISTÓRIA E LITERATURA

Para compreender melhor a ocupação atual das terras da reserva e o tipo de economia que os indígenas desenvolvem hoje, é necessário conhecermos, ou simplesmente lembrarmos, o contexto regional no final do século XIX e princípios do século XX.

É sabido que toda a obra de Jorge Amado que trata da região sul da Bahia, especialmente aqueles romances classificados como do ciclo do cacau, ou

³ Existem famílias Pataxó Hãhãhã em aldeias de outros municípios e estados, desvinculadas da reserva, como é o caso da aldeia Nova Vida, em Camamu, baixo-sul da Bahia, e Aldeia Renascer, em Teixeira de Freitas, extremo-sul da Bahia; uma localidade chamada Jaqueira, em Nova Canaã, mas ela não é considerada aldeia; duas áreas recém-ocupadas na região metropolitana de Belo Horizonte, uma próxima a Esmeralda e outra a Betim; e finalmente uma aldeia em Parati, no Rio de Janeiro.

do seu período comunista,⁴ quando destacava conflitos de terras e exploração do trabalho na lavoura cacauceira, não faz referência à presença indígena na região. Ou melhor, há uma ou outra passagem muito vaga, coisa de uma ou duas linhas sobre os indígenas, mas como se esses já não existissem, tivessem sido todos mortos ou partido, fugido, como está referido, por exemplo, em *Terras do sem-fim*. Considerado por alguns críticos literários, a exemplo de Antônio Cândido, como um *romance histórico*, por apresentar elevada *dimensão histórica*, *Terras do sem-fim* é uma excelente narrativa para compreendermos a ocupação e o uso das terras do sul da Bahia no começo do século XX, ápice da expansão da lavoura cacauceira. (ALMEIDA, 1979) A leitura do romance Cacau foi igualmente importante para complementar o entendimento da grilagem de terras na região (caxixe), e para a dimensão da exploração da mão de obra, valendo-me especialmente do caráter documental que da obra. (ALMEIDA, 1979)

A mata do Sequeiro Grande, alvo da grande disputa entre os irmãos Badaró e Horácio da Silveira, personagens emblemáticos de Jorge Amado no romance *Terras do sem-fim*, ficava a certa proximidade de Ferradas,⁵ principal lugarejo do livro, que pelas minhas contas e consultas seria o que hoje é a cidade de Itajuípe. A mata do Sequeiro Grande havia sido habitada por índios, “quando a floresta cobria muito mais terra, quando os homens ainda não pensavam em derrubar árvores para plantar o cacau [...]”. (AMADO, 2008, p. 105) Na narrativa de Jorge Amado, a mata havia sido morada dos índios, que foram fugindo para mais longe conforme essa ela sendo alcançada, mas, mesmo assim, ainda permanecia o último bastião de mata, terra fértil a ser explorada, terra sem dono.

Pouco mais de 27 km separam Ferradas de Itajuípe, e no livro as posses dos coronéis que disputavam a mata não faziam fronteira com esta, para o que foi preciso que cada um buscasse aliança com outros pequenos proprietários. Aqueles que não aceitassem vender ou fazer acordo seriam emboscados ou teriam a terra tomada através de caxixe. Foi emboscada e caxixe que acabaram por garantir a mata do Sequeiro Grande ao coronel Horácio da Silveira. Jorge Amado, apesar de não dar ênfase à presença indígena nesse romance, descreveu muito bem os processos de ocupação e tomada de terras na região, especialmente nos moldes do que ocorreu na Reserva Caramuru-Paraguaçu.

4 *Cacau* (1933), *Terras do sem-fim* (1943), *São Jorge dos Ilhéus* (1944), *Gabriela cravo e canela* (1953), *O menino grapiúna* (1951), *Tocaia grande* (1984).

5 Veremos, logo a seguir, referências ao Aldeamento de Ferradas ou São Pedro de Alcântara. No romance, Jorge Amado não faz menção direta ao aldeamento, mas aos índios que já haviam fugido da mata.

Mas, ainda assim, desde o começo da narração, Heitor adivinhara a verdadeira identidade do gigante: uma referência aos índios de Ilhéus bastara. Nenhuma história mais conhecida no seio do Partido que a luta dos índios do Posto Paraguaçu, apresentada sempre como um exemplo das perspectivas do trabalho no campo. (AMADO, 2011b, p. 236)

No entanto, a chamada Revolta do Posto, ou Revolta de Fontes, como os índios referem, um suposto levante comunista ocorrido em 1936 por membros do Partido Comunista do Brasil (PCB) mereceu referência nos livros da trilogia *Os Subterrâneos da Liberdade*, a saber, *Ásperos tempos*, *Agonia da noite e a Luz no túnel*. Jorge Amado foi membro do partido do começo dos anos 1930 até 1956, e a trilogia é uma marca desse período. No romance *Agonia da noite*, por exemplo, há muitas menções, a partir da trajetória da personagem principal, Gonçalves (José Gonçalo), “à resistência dos índios da Colônia Paraguaçu”. (AMADO, Jorge, 2011b, p. 105)

— Se eles te pegam, te matam para dar exemplo. Essa luta dos índios foi o primeiro movimento sério contra os latifundiários no Brasil e eles têm medo que a coisa se reproduza”. (AMADO, Jorge, 2011, p. 170) A personagem Gonçalves, membro do Partido Comunista, havia vivido entre os índios que tinham “escapado do massacre organizado através dos tempos da colônia, cultivando terras hereditariamente suas, uma pequena missão do SPI funcionando junto da colônia”. (AMADO, Jorge, 2011, p. 170)

Não causa surpresa que os três livros sejam dedicados, entre outras pessoas, ao irmão do autor, o jornalista James Amado, também membro do partido, que, segundo ele próprio, teria conhecido Telésforo Fontes e confirmado a Pedro Agostinho que aquele era, de fato, também membro do partido. James possuía documentação relativa à revolta do posto e disponibilizou parte dela a Agostinho. Jacinta Passos, sua primeira mulher, escreveu, em 1951, à então cunhada Zélia Gatai, mulher de Jorge Amado, uma carta na qual alude, no último parágrafo, à “história da luta dos posseiros do Posto Paraguaçu, acontecida em 1936, no sul da Bahia”. (AMADO, Janaína, 2010, p. 388) Ela se refere a um romance que James estaria escrevendo sobre esse tema.

Jacinta, mulher ligada aos movimentos de esquerda desde a Segunda Guerra Mundial e formalmente associada ao PCB desde 1945, parecia atribuir a luta dos posseiros, no período referido, a uma ação impulsionada pelo PCB, conforme se vocalizava na região. A suposição resulta de uma menção, no mesmo parágrafo citado, à absolvição de E. Branco no Superior Tribunal, uma vitória que ela tributa ao movimento de massas para libertá-la. Branco era uma costu-

reira comunista que, em 1950, por portar uma faixa em frente ao palanque das autoridades durante a comemoração da independência, para protestar contra o apoio do Brasil aos Estados Unidos na Guerra da Coreia, foi condenada pelo Tribunal Militar a quatro anos e três meses de prisão. Foi absolvida em 1951, em novo julgamento.

Esse tema não será alvo de análise aqui, de todo modo, a trilogia apresenta, mesmo que brevemente, a história sabida: a aliança de índios e pequenos arrendatários (posseiros) contra os grandes fazendeiros.

– Já ouviram falar em caxixe?

– Diz-que é um negócio de doutor que toma a terra dos outros...

– Vem um advogado com um coronel, faz caxixe, a gente nem sabe onde vai parar os pés de cacau que a gente plantou...[...]

– Por que mataram ele? – perguntou a mulher. – O Coronel Horácio fez um caxixe mais doutor Rui, tomaram a roça que nós havia plantado... Que a terra era dele, que Joaquim não era dono. Veio com uns jagunços mais uma certidão de cartório. Botou a gente pra fora, ficaram até com o cacau que tava secando, prontinho pra vender. Joaquim era bom no trabalho, não tinha mesmo medo do pesado. Ficou acabado com a tomada da roça, deu de beber. E uma vez, já bebido, disse que ia se vingar, ia liquidar com o coronel. Tava um cabra do coronel por perto, ouviu, foi contar. Mandaram tocar Joaquim, mataram ele na outra noite, quando vinha pra Ferradas [...]. (AMADO, Jorge, 2008a, p. 23-24)

A história do contato da frente de expansão cacaueteira teve como marca característica o denominado caxixe, a negociata, fraude, trapaça e assassinatos envolvendo terras de plantação de cacau. A valorização dessas terras, a concentração fundiária e a expropriação do pequeno camponês – incluindo indígenas de alguns aldeamentos criados na região ainda no século XIX –, como etapas desse processo, ensejaram, por sua vez, a formação de uma burguesia agrária, que rapidamente adquiriu poder regional e o firme propósito de ampliá-lo, a ferro e fogo. O estado da Bahia adotaria também, na região, a prática do caxixe, em benefício de particulares.

No século XVIII, jesuítas, autoridades coloniais e imigrantes europeus introduziram o cultivo do cacau, ao tempo que vários grupos sociais da região iniciaram pequenos plantios, testando a viabilidade econômica do produto. Foi assim que, antes de 1800, agricultores da Bahia já exportavam pequenas quan-

tidades de cacau; ao longo das seis primeiras décadas do século XIX seu cultivo cresceu muito e, em torno de 1870, o produto emergiu como o mais importante item da pauta de exportação da região, para, em 1890, tornar-se o mais importante produto de exportação do estado da Bahia, elevando o Brasil à posição de segundo maior produtor do mundo. O cacau desbancou, desse modo, a cana-de-açúcar como principal fonte de riqueza do estado e expandiu a fronteira agrícola para o oeste e o sul, expulsando os povos indígenas da região à medida que avançava. (MAHONY, 2007)

O grande atrativo da lavoura cacaeira residia no fato de não requerer muito capital nem força de trabalho para cultivá-la, especialmente quando comparada com as lavouras de cana e fumo, os dois grandes produtos de exportação da Bahia na época. Em face disso, passou a ser considerada como uma lavoura aberta a todo mundo, desde os mais pobres – colonos europeus, migrantes pobres do Nordeste brasileiro e escravizados africanos – até senhores de engenho com seu capital já empregado em negros escravizados, engenhos e plantações de cana. (MAHONY, 2007)

Essa aparente abertura a pobres e ricos escondia, contudo, uma realidade profundamente desigual, já que as melhores roças de cacau pertenciam a um pequeno grupo de grandes proprietários, os quais também eram os donos dos engenhos, engenhocas e serrarias, assim como de muitas terras e escravos. Por outro lado, muitos dos lavradores “pobres” eram escravos dos grandes proprietários ou dos bem estabelecidos (comumente designados novos-ricos), que cultivavam cacau na terra dos donos como parte da economia interna da escravidão, às vezes chamada de “brecha camponesa”. (MAHONY, 2007, p. 740-741)

Alguns anos atrás, lendo *Encruzilhadas da liberdade*, de Walter Fraga Filho, livro originado de sua tese de doutorado, que trata das experiências vividas por negros escravizados, libertos, e seus antigos senhores, nos engenhos do Recôncavo da Bahia, tomei conhecimento de que, dias após o 13 de maio de 1888, os recém-libertos buscavam em toda a província da Bahia reivindicar terras para viabilizarem uma sobrevivência fora da relação de subordinação na qual viviam. Ter sua própria terra era a interpretação do que significava “ser livre”, como nas próprias palavras do juiz Teodoro Augusto Cardoso “era manifesta a tendência desses indivíduos pelo solo, pela sua posse e grande repugnância pelo trabalho assalariado”. (FRAGA FILHO, 2006, p. 204) Ocorre que no sul da Bahia, região pouco explorada se comparada ao Recôncavo, ex-escravos também reivindicaram licença do governo para explorar terras devolutas, conforme telegrama de 24 de maio de 1888, enviado pelo juiz comissário de Ilhéus, o tal Cardoso, ao então ministro da Agricultura. O juiz já vinha negando esses pedidos, “visto a

grande quantidade e impaciência dos mesmos requerentes”, e só queria a confirmação do Ministério de que era para continuar negando terra aos negros. (FRAGA FILHO, 2006, p. 204) Para a exploração de recursos naturais, como a piaçava, nas matas do sul do estado, também reivindicada pelos libertos, a negativa era a mesma.

ETNOLOGIA E ENGAJAMENTO

Nunca desejei ser etnóloga. Mesmo quando já tinha pleno conhecimento do que isso significava, ou até mesmo por ter esse conhecimento. O que sempre me arrebatou foi a capacidade de luta e resistência dos indígenas e isso nunca está dissociado da história, mesmo nos mitos. Para a guerra é preciso ter um *outro*, ou produzi-lo.

Quando eu era adolescente, tinha fascínio pela história das guerrilhas e lutas populares. Talvez porque tivesse crescido reverenciando, anualmente, no 2 de julho, a luta pela Independência da Bahia em suas festividades na cidade do Salvador, com as figuras dos *caboclos e caboclas*, que pegaram em armas para libertar a Bahia do jugo dos portugueses. Essa narrativa heroica, de uma luta vencida por negros, marisqueiras, pescadores e índios, sempre me fascinou, e talvez por isso eu tenha ficado tão interessada em ser bolsista de iniciação científica do projeto “O ciclo de revoltas dos índios Kariri-Sapuyá da aldeia de Pedra Branca no século XIX, recôncavo sul da Bahia”, para o qual, em meados da década de 1990, o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) estava selecionando estudantes interessados em participar. Eu estava recém-ingressa no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e cursava Antropologia I com Pedro Agostinho, que é um grande etnólogo, mas é sobretudo um grande historiador.

Ao final das aulas de Pedro, eu ficava até umas 20h em São Lázaro, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH/UFBA), escutando-o falar sobre a Guerra Civil Espanhola – na qual sua madrastra, Judite Cortesão, havia lutado –, e sobre a revolução dos indígenas em Chiapas, no México, que havia acontecido poucos anos antes. Após escrever uma redação e passar por uma entrevista, fui selecionada para a bolsa do projeto e entrei no Pineb. E foi assim que, através da história, entrei na etnologia, e uma série de aproximações, ou coincidências, foram me conduzindo nessa trajetória. A primeira delas talvez seja o fato de que a Vila de Pedra Branca, onde se localizou o antigo aldeamento de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca, seja de referência afetiva da minha infância. Uma tia paterna lá residia, pois havia sido criada por uma tia-

-avó materna (irmã da minha avó paterna), cujo marido teria comprado terras ali, “nas mãos de um comerciante de Feira de Santana”, no começo do século XX, e como esse casal não havia tido filhos, minha tia herdara o que deixaram. Até a notícia para a seleção da bolsa eu não sabia que Pedra Branca, aquele lugar onde eu tomava banho de bica, chupava uva embaixo da parreira, podia beber vinho à vontade “porque esse vinho é docinho, criança pode beber”, e subia a longa serra para o meu pai me apontar lá do alto as cidades do entorno, havia sido uma aldeia de índios. A curva da história, como dizem os caboclos quando bebem, é longa, mas é uma curva...

À medida que procedia à leitura de muitos documentos da Série Colonial e Provincial, do Arquivo Público do Estado da Bahia, eu transcrevia todos aqueles que traziam qualquer menção à palavra “índio”. Essa era a orientação que recebíamos no Pineb, pois estávamos compondo o Fundo de Documentação Histórica e Manuscrita sobre Índios da Bahia, o chamado Fundocin.⁶ Pois bem: o projeto sobre as revoltas indígenas em Pedra Branca era uma parte muito específica da documentação reunida em torno do Fundocin, que de cerca de 1.000 documentos, mais de 300 são, especificamente, sobre Pedra Branca e os Kariri-Sapuyá, recobrando quase quatro décadas do século XIX.

Foram muitos documentos lidos conjuntamente entre nós bolsistas e os professores, muitos relatórios para o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e muitos seminários estudantis de pesquisa para montar esse quebra-cabeça e ter essa história encadeada e contada através de livro de autoria de Maria Rosário de Carvalho,⁷ atual coordenadora do Pineb e do Fundocin, que leu e analisou toda essa documentação. Foi Rosário, também, que já me orientava na pesquisa da Pedra Branca, quem me mostrou o jornal *Porantim* de setembro de 1998, com a matéria de denúncia de esterilização das índias Pataxó Hãhãhã das aldeias Baheté e Caramuru, que havia ocorrido, segundo a matéria, durante a campanha política de 1994. Eu, pela proximidade com o Pineb e com a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), por consequência, já conhecia e sabia de cor o nome das 12 etnias – à época, pois hoje são 25 povos, com uma população total de 32.364 pessoas, presentes em 31 mu-

6 O Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia é um projeto do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), cujo objetivo é reunir documentação manuscrita sobre Índios depositada em arquivos públicos, cartórios e assemelhados com o fim de proceder à reconstituição da história indígena e do indigenismo, mediante a transcrição dos documentos mediante normas paleográficas conservadoras

7 Em fase de publicação com o título provisório de “A trajetória dos Kariri-Sapuyá do recôncavo baiano, BA”.

nicípios e 13 territórios de identidade dos 27 do estado da Bahia – que compõem os povos indígenas da Bahia, mas não conhecia concretamente nenhuma delas, nunca havia estado em uma terra indígena. Até aquele momento “meu campo” era o arquivo. Eu não sabia, por exemplo, que o povo Pataxó Hãhãhã tinha sido formado, muito contemporaneamente, a partir de outros povos, dentre eles os Kariri Sapuyá da Pedra Branca!

Essa coincidência deslocou, para mim obviamente, os Kariri-Sapuyá dos documentos e os trouxe diretamente, em carne e osso, para as portas do século XXI. Então, a partir daí, misturamos – eu e os índios – nossas “Pedras Brancas”, e até viajamos juntos para lá, eu, Rosário, e Leôncio, Robério, Margarida, Erlon, Justina, Edinha, Agapito, Bite, Ulisses, Pedro Abade... Uma van cheia de indígenas idosos, jovens e uma criança.

A documentação histórica não deixa dúvidas de que no século XIX Pedra Branca já era uma aldeia fronteira a índios e camponeses, mas ali, naquele ano de 2003, quando chegamos ao meio da Vila, e os índios, os mais velhos primeiramente, foram aos poucos descendo da van, irrompeu, não sei de onde, uma senhora que gritou “– chegaram os sabujá!”, e foi logo abraçar e cumprimentar a todos. Justina olhou para nós e disse “eu sabia que ainda ia encontrar parente aqui!”.

Daquele jornal *Porantim*, que Rosário havia me mostrado, surgiu o meu interesse pelos Pataxó Hãhãhã, e por estudar relações de gênero entre povos indígenas. A essa altura do tempo, já havia desistido de ser guerrilheira e achado que era mais eficiente ser só feminista mesmo. Foi então que, a partir da denúncia de esterilização das mulheres Pataxó Hãhãhã, eu escrevi monografia e dissertação de mestrado abordando temas como relações de gênero, sexualidade, práticas contraceptivas e o caso da esterilização propriamente dito.

A minha primeira viagem à Reserva Caramuru-Catarina-Paraguaçu ocorreu em julho de 1999, quando visitei as aldeias Bahetá e Caramuru, para dar início à pesquisa de monografia de conclusão de bacharelado. Uma carona do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de Itabuna me deixou na aldeia Bahetá, onde eu pretendia iniciar a pesquisa, pois havia sido ali o caso mais crítico de esterilização: todas as 10 mulheres em idade fértil da aldeia teriam sido esterilizadas. Quando chegamos lá, no núcleo em torno do antigo posto Caramuru, eram visíveis os danos causados pela invasão da reserva e por décadas de tutela e, depois, abandono. Uma infestação de escorpião assustava a todos, uma criança já havia morrido e outras pessoas tinham sido mordidas, ou *ofendidas*.⁸ Os

8 Ofendida por cobra ou ofendida por escorpião é uma maneira de se referir à mordida desses bichos que lançam veneno e, por isso, “ofendem” suas vítimas. Como pessoas que “envenenam” ou “lançam veneno”

índios não me conheciam, salvo Maria José Filha (Zezé), que eu havia conhecido dois meses antes no Ministério Público, em Ilhéus, durante os depoimentos no processo que investigava as cirurgias de ligadura de trompas.

Todos se sentiram muito prestigiados com a minha visita e interesse, pois havia anos que nenhum antropólogo andava por lá. Recebi homenagem das crianças na escola, que, orientadas pelo professor Reginaldo Ramos (Regi), realizaram um pequeno Toré. Almocei galinha de quintal na casa de Rosa Muniz e Alcides Filho (Piba), mas ao final da tarde, quando já me preocupava com o local onde iria pousar por aqueles dias, observei que os moradores das seis casas daquele núcleo se organizavam para sair. Todos iriam para suas outras casas “na cidade”, era sexta-feira e no dia seguinte haveria a feira. As casas dos índios na cidade eram na área da própria reserva, invadida pela prefeitura e por moradores de Itaju do Colônia, que foram construindo casas na parte norte da ponte, já que o rio Colônia é a divisa entre a cidade e a terra indígena.⁹

Sáímos todos juntos, em caminhada, e eu já estava planejando pedir abrigo na casa paroquial, já que, logo que chegamos a Itaju, antes de irmos para a aldeia, o pessoal do Cimi passou pela casa do padre Amauri, que me ofereceu pouso. Inicialmente falei que não seria necessário, que meu intento era permanecer na aldeia, mas depois considerei motivada pela providência divina essa visita à casa do pároco e sua oferta. A quantidade de escorpiões que eu e Jackson (Jackinho), na época com uns 6 anos, filho adotivo de Rosa e Piba, recolhemos das paredes de adobe da casa, encheu um pote de vidro de meio litro de volume. Foram sete dias entre a aldeia e o pouso na casa do padre Amauri, envolvido com pastorais, que havia trabalhado com povos ciganos no estado da Paraíba.

A distância entre a Baheté e o centro da cidade é de uns 2 km, que eu percorria todos os dias a pé. Os tempos de antes não são como os de hoje, em que os indígenas possuem motos e carro e eu posso fazer campo bem confortavelmente, pegando carona com eles. É como se a antropóloga se beneficiasse da mobilidade social dos indígenas. Também não preciso mais buscar a casa paroquial, muito embora ainda haja muito escorpião na aldeia, mas como a quase totalidade das famílias da região da Baheté passa a semana na cidade, entre março e abril de 2017, quando me desloquei para aquele lado da reserva, que chamo de porção norte, hospedei-me na boa casa de Reginaldo Ramos e Rízia Muniz, pro-

sobre outras, falando impropriedades e, conseqüentemente, ofendendo-as.

9 Ver o destaque “Parquinho, Parque dos Rios ou Penteio Faiado” ao final da introdução.

fessores indígenas, dos quais já era amiga desde 1999. Nós temos a mesma idade e quando fui para lá a primeira vez, Rízia estava grávida de Luana, sua primeira filha, e foi muito bom rever todos e conhecer os outros filhos. E especialmente constatar em que medida a conquista da terra significou a conquista de escolas, colégios, formação superior e moradia mais digna.

No oitavo dia daquele primeiro período de campo na reserva, às 5h, eu já estava na boleia do caminhão do leite, pegando carona e seguindo viagem para a aldeia Caramuru. Esse trajeto, poderia ser feito em uma hora no máximo, durou cerca de quatro horas, pois o caminhão parava na porteira de todas as fazendas, recolhendo o leite que seria destinado a alguns laticínios menores da região, mas sobretudo à Nestlé. Vinte anos depois, o caminhão é o mesmo, mas quem fornece o leite agora são as famílias indígenas, que juntas formam o maior produtor da região.

Em setembro do mesmo ano, 1999, realizei a segunda viagem, permanecendo três semanas na aldeia Caramuru. Durante esse período, apliquei questionário, que versava sobre parentesco dos membros da residência em relação ao “chefe da casa”, identificava os locais de nascimento e de residência anteriores, ocupações principais, autoidentificação étnica e parentes fora da aldeia, e reconstituía a história reprodutiva dos cônjuges (número de uniões de cada um e número de filhos vivos e mortos). Nessa época, os indígenas ocupavam pouco mais de 3 mil hectares em áreas contíguas, mas em novembro do mesmo ano teve início uma série de ações que constituiu o marco da sequência de retomadas bem-sucedidas dos Pataxó Hãhãhã.

Em janeiro de 2000 retornei a campo, onde permaneci até março, e acompanhei os desdobramentos dessas retomadas: pistolagem frequente na área, presença ostensiva da polícia militar, e alterações internas no campo político com a ascendência de novos caciques, inclusive uma mulher. As minhas visitas à reserva, notadamente à aldeia Caramuru, se estenderam nos anos seguintes, entre 2002 e 2008, em função da minha atuação na Anai (Projeto de Gestão Etno-ambiental; Oficinas para publicação de livros didáticos, Seminários e Assembleias da comunidade etc.), e do ingresso no mestrado em Ciências Sociais, também na UFBA. Foram três meses morando na aldeia Caramuru, no ano de 2005, para realizar a etapa do mestrado.

Após a minha inserção na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) como professora de antropologia, participei, entre os anos de 2010 e 2012, da equipe de projeto de pesquisa e extensão sobre território e parentesco na reser-

va, desenvolvido pelo Pineb.¹⁰ Em outubro de 2015, fiz uma visita de cinco dias no intuito de apresentar e discutir, com professores e lideranças, a minha proposta para a pesquisa de doutorado.¹¹ Entre os meses de maio e junho de 2016, passei trinta dias na reserva e percorri áreas nas quais eu nunca havia estado até então, como o Toucinho e Rio Pardo, pois haviam sido ocupadas pelos indígenas após a conquista da totalidade do território, em 2012. Como disse, em 2017, foi a vez de permanecer em Baheté, e no ano seguinte, uma visita mais curta à aldeia Panelão. Não deixou de ser impactante estar lá após a ocupação indígena ter se estendido ao longo dos 54.105 hectares, que corresponde à demarcação realizada em 1937, que a mobilização indígena teve por objetivo atingir.

Das três aldeias, a de que menos tenho conhecimento e domínio é o Panelão, pois só estive lá em três ocasiões, a primeira para a pesquisa da monografia, a segunda para o projeto de gestão etnoambiental, e a terceira agora, em 2018, para a pesquisa do doutorado. Talvez o fato de não haver, no Panelão, mulheres que denunciaram a esterilização seja o motivo para não ter estreitado laços ou relação de pesquisa naquela aldeia, muito embora a figura marcante de Samado Santos na luta pela terra e a referência a ele nas outras duas aldeias sempre tenham me feito pensar nessa lacuna, que tentei corrigir agora para a tese. Caramuru e Água Vermelha são sem dúvidas as regiões nas quais mais circulei, talvez pelo fato de terem a maior concentração populacional, como demonstrado.

Assim, o fazer etnográfico que empreendi ao longo desses vinte anos de relação de pesquisa que combinou trabalho acadêmico e atuação indigenista – por isso não separo as duas coisas –, reivindicando uma pesquisa que se quer engajada e conectada aos projetos políticos dos indígenas, não à toa, prioriza as categorias criadas por eles nesses processos. Por isso, é importante dizer que essa posição traz as implicações de um trabalho cuja dimensão da (inter)subjetividade reflete essa forma de engajamento. Uma produção política de conhecimento, com uma escrita que revela compromissos e afetos.

10 “Os Índios da Reserva Caramuru-Paraguaçu na Contemporaneidade (1926-presente): parentesco, território, identidade e memória mediante o uso de tecnologias sociais”. Projeto de pesquisa e extensão, coordenado por Maria Rosário de Carvalho, e desenvolvido com recursos do Fundo de Amparo à Pesquisa no Estado da Bahia (Fapesb).

11 As pesquisas anteriores de graduação e mestrado versaram, respectivamente, sobre as práticas e representações de corpo, sexualidade reprodução; e sobre trajetórias de algumas mulheres indígenas da reserva. Os dois trabalhos foram orientados por Maria Rosário de Carvalho. “Mulheres Pataxó Hãhãhã: corpo, sexualidade e reprodução” (SOUZA, 2002) “Trajetórias Femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução” (SOUZA, 2007).

Escrever é um ato político e, muito embora essa história não seja minha, estou conectada a ela e a seus personagens, especialmente pela teimosia, ousadia (em tentar escrevê-la) e resiliência que esse tempo, que é quase metade da minha vida, me ensinou. E por isso mesmo foram muitos os desafios. O desafio de já me achar parte daquele contexto, sem ser. O risco de julgar tudo familiar e ainda ficar balançada se alguma coisa me é interdita, uma interdição que nunca é explícita, como uma reunião que não me avisam que vai ocorrer, ou acontecimentos que não me são relatados. Outro grande desafio foi conciliar as narrativas diante da diversidade étnica, política e cultural que caracteriza o povo Pataxó Hãhãhã. A tentação de retratar e descrever partindo da homogeneidade e unidade traz o desafio de desenvolver uma narrativa sem perder a dimensão de que se está tratando de um povo, mas sem congelá-lo, sem homogeneizá-lo, respeitando e incorporando as imensas contradições, pois não há um pensamento indígena único, o que os qualifica como um povo são os seus processos históricos e a luta pela terra. Não somente a terra em si e os seus aspectos não humanos (encantados, bichos, plantas etc.), mas também o direito de estar nela, de viver dela.

Essas narrativas me conduziram para a constatação de que as famílias indígenas durante o esparramamento conseguiram manter os vínculos entre si por meio das referências aos locais de origem, primeiramente com os troncos velhos e locais de moradia mais remotos; de cartas trocadas; de visitas e casamentos; da procura e localização entre os parentes; e, fundamentalmente, por nunca terem abandonado a perspectiva do retorno à reserva. Foram essas relações e identificação mútua nas trajetórias vividas pelas famílias étnicas que possibilitaram a reorganização no final dos anos 1970, as retomadas de terras e a conformação em torno do etnônimo Pataxó Hãhãhã.

Estou absolutamente convencida de que boas reflexões analíticas derivam de etnografias consistentes e não da repetição de teorias tornadas inócuas por não se adequarem, muitas vezes, aos contextos pesquisados. “Teorias e conceitos emergem melhor da atenção para o mundo”. (TSING, 2019, p. 18) A questão da reflexividade na antropologia tem sido considerada a partir da cada vez mais crescente aproximação, por parte de antropólogas e antropólogos, das formas políticas e organizativas dos povos pesquisados ou mesmo de uma descrição etnográfica “que reconfigura o pressuposto da análise concreta de situações concretas de mobilização étnica e de luta”. (ALMEIDA, 2015, p. 15) Do

mesmo modo, inspira-me a noção de situação etnográfica (OLIVEIRA, 2015), um aparato analítico capaz de apresentar situações concretas em que a descrição ganha corpo, referida a um plano social de relações e atenta a fatos específicos e interações diversas. (ALMEIDA, 2015) No caso em questão, eu diria que se trata de uma situação etnográfica e de muitas situações históricas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. Instrumentos Etnográficos para uma “Nova Descrição”. In: OLIVEIRA, J. P. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015. p. 11-36.
- ALMEIDA, A. W. B. *Jorge Amado: política e Literatura*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- AMADO, Janaína. *Jacinta Passos, coração militante: poesia, prosa, biografia, fortuna crítica*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- AMADO, Jorge. *A luz no túnel*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c. (Os Subterrâneos da Liberdade, 3).
- AMADO, Jorge. *Agonia da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Os Subterrâneos da Liberdade, 2).
- AMADO, Jorge. *Cacau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- AMADO, Jorge. *Os ásperos tempos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Os Subterrâneos da Liberdade, 1).
- AMADO, Jorge. *São Jorge dos Ilhéus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- AMADO, Jorge. *Terras do sem-fim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- AMADO, Jorge. *Tocaia grande*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- BURKE, P. Indigenous diaspora and the prospects for cosmopolitan ‘orbiting’: the warlpiri case. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, London, v. 14, n. 4, p. 304-322, 2013.
- CARVALHO, M. R.; SOUZA, J. M. Raça, gênero e classe em perspectiva comparativa: nordeste do Brasil e Amazônia ocidental. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL ‘O DESAFIO DA DIFERENÇA’: ARTICULANDO GÊNERO, RAÇA E CLASSE, 1., 2000, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: UFBA, 2000. p. 1-17.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. *Proa: Revista de Antropologia e arte*, Campinas, v. 1, n. 2, nov. 2010.

- COMERFORD, J. C. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- CRUZ, F. S. M. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, DF, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 298-316.
- EVARISTO, C. *Becos de memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.
- EVARISTO, C. *Histórias de leves enganos e parecenças*. Rio de Janeiro: Malê, 2017b.
- FABIAN, J. Entrevista: a prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 503-52, 2006.
- FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos libertos da Bahia (1870-1910)*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- MAHONY, M. A. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 25/26, p. 95-139, 2001.
- MAHONY, M. A. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. *Cadernos de Ciências Humanas: Especiaria*, Ilhéus, v. 10, n. 8, p. 737-793, 2007.
- MALINOWSKI, B. Confesiones de ignorancia y fracaso. In: LLOBERA, J. R. *La antropología como ciência*. Barcelona: Anagrama, 1975. p. 129-139.
- OLIVEIRA, J. P. de. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015.
- RAMOS, A. R. Da etnografia ao indigenismo: uma trajetória antropológica. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 35, n. 1, p. 43-56, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.773>.
- RAMOS, A. R. *Memórias Sanumá*. São Paulo: Marco Zero, 1990.
- SILVA, A. O. *Camacãs, guerens, pataxós e o aldeamento São Pedro de Alcântara: trabalho, relações interétnicas e ocupação do território de Cachoeira de Itabuna, Sul da Bahia (1814-1877)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2015.
- SOUZA, J. M. D. S. *Mulheres Pataxó Hãhãhãe: corpo, sexualidade e reprodução*. 2002. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SOUZA, J. M. D. S. *Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

TSING, A. L. Prefácio. In: TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019. p. 14-18.

“VOCÊ PODE IR PARA O FUNDO DO MUNDO, MAS SEMPRE VOLTA PARA A ALDEIA”: OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO, SUL DA BAHIA, E O RETORNO DOS PARENTES

“ONE MAY GO TO THE END OF THE WORLD, BUT THEY ALWAYS COME BACK TO THE VILLAGE”: THE TUPINAMBÁ OF SERRA DO PADEIRO, SOUTHERN BAHIA, AND THE RETURN OF RELATIVES

Resumo

Este artigo descreve e analisa a mobilização contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia) no quadro da recuperação territorial em curso na aldeia. Mais especificamente, ele se debruça sobre o *retorno dos parentes*, o processo de reversão da diáspora atrelado às *retomadas de terras*, ações de recuperação da posse de áreas detidas por não indígenas no interior do território tupinambá. Assentado em reconstituições de trajetórias de interlocutores e interlocutoras envolvidos na recuperação territorial, o artigo investiga o retorno dos parentes, em seus aspectos gerais, como sua distribuição na aldeia, as conexões com faixa etária e gênero, as condições para os regressos, suas causas e outros elementos. Além disso, examina as dinâmicas de mobilização que têm precipitado, concretizado e sustentado os retornos, envolvendo vivos, mortos e *encantados*, entidades centrais da cosmologia tupinambá.

Palavras-chave: Tupinambá. Recuperação territorial. Mobilização.

Abstract

This article describes and analyzes the contemporary mobilization of the Tupinambá of Serra do Padeiro (Tupinambá de Olivença Indigenous Territory, southern Bahia, Brazil) within the context of their territorial recovery. More specifically, it considers the *return of relatives* – the process of reverting the diaspora, connected to the *retomadas de terras* (land retakings), which can be defined as actions of territorial recovery by the Tupinambá from non-Indians. Based upon the reconstitution of trajectories of interlocutors involved in the territorial recovery, the article investigates the general aspects of the return of relatives, such as its distribution through the village, its connections with age and

¹ Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UF RJ). E-mail: alarcon.df@gmail.com.

gender, the conditions of the returns, their causes and other elements. It also examines the mobilization dynamics that have precipitated, materialized, and sustained the returns, involving the living, the dead, and the *encantados* (the principal entities of the Tupinambá cosmology).

Keywords: Tupinambá. Territorial recovery. Mobilization.

Desde que os Tupinambá da Serra do Padeiro, Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, deram início à recuperação do território que tradicionalmente ocupam, uma dimensão do processo se colocou em evidência: o *retorno dos parentes*. Em 2004, registraram-se na aldeia as primeiras *retomadas de terras*, ações de recuperação de áreas no interior do território tupinambá em posse de não indígenas.² Essas ações foram acompanhadas de um vigoroso processo de reversão da diáspora, atraindo de volta à aldeia parentes que estavam *esparramados no mundo*. A saída de numerosos indígenas do território, ao longo de gerações, relacionava-se diretamente ao esbulho, que se intensificou a partir de fins do século XIX, impulsionado sobretudo pelo avanço da cacauicultura e do turismo.

Animados pela certeza de desfecho expressa na frase que intitula este artigo – que escutei, com pequenas variações, de diferentes interlocutores –, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm concentrado esforços na mobilização dos parentes. O fenômeno do retorno, que se ramifica por todos os *troncos*³ que compõem a aldeia, vem imprimindo suas marcas nos mais variados aspectos da coletividade, entrelaçando-se à memória social, às noções de história e à cosmologia. Heterogêneas, as jornadas de regresso expressam itinerários individuais e familiares específicos, convergindo em uma narrativa comum, e na construção de um projeto coletivo que se assenta no parentesco e no qual a terra é compreendida não como bem transacionável, mas como condição precípua para se *viver bem*.⁴

2 Também em 2004 teve início o procedimento administrativo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença, ainda não concluído. Abrangendo porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, a área se estende por cerca de 47 mil hectares e abarca mais de 20 localidades indígenas, entre as quais a Serra do Padeiro, situada no extremo oeste. Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai/MS) referentes a 2019 contavam na TI 5.038 indígenas.

3 Na Serra do Padeiro, como em outros contextos, tronco designa tanto ancestrais de referência quanto o conjunto de seus descendentes, subdivididos em famílias; na primeira acepção, diz-se também tronco velho.

4 A expressão certamente deve remeter alguns leitores à noção de *bem viver*. Ainda que as formulações efetuadas na Serra do Padeiro dialoguem com esse horizonte mais amplo, elas são contextuais e específicas.

Antes da recuperação territorial, os Tupinambá detinham apenas os sítios⁵ que conseguiram manter apesar do esbulho. Estimando-se a extensão da aldeia em cerca de 8,5 mil hectares,⁶ verifica-se que, com os sítios, eles estavam em posse de menos de 10% da área total da aldeia. De 2004 para cá, tiveram lugar 95 ações de retomada, que levaram à recuperação de aproximadamente 5 mil hectares. Se somarmos sítios e retomadas, veremos que os Tupinambá da Serra do Padeiro detêm hoje cerca de dois terços da área total da aldeia, mesmo que a não conclusão da demarcação torne a posse vulnerável. Em 2016, realizei um censo na aldeia, que contou 483 indígenas.⁷ Do total, aproximadamente dois terços (321 pessoas) viviam em retomadas; entre os demais, moradores de sítios, boa parte trabalhava em retomadas, o que denota a relevância dessas áreas.

Relacionando-se dialeticamente às continuidades e transformações observadas no quadro da recuperação territorial, o retorno dos parentes é o fenômeno definidor da organização sociopolítica contemporânea da aldeia. A capacidade de mobilizar parentes na diáspora para que retornem e se envolvam na luta está implicada, em grande medida, no sucesso da principal estratégia de atuação política dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Em contínua retroalimentação, regressos geram retomadas, e retomadas geram regressos.

Neste artigo, me debruçarei sobre o retorno dos parentes.⁸ Primeiro, descreverei e analisarei seus aspectos gerais, observando sua distribuição na aldeia, as conexões com faixa etária e gênero, as condições para o regresso, causas e outros elementos. Em seguida, examinarei as dinâmicas de mobilização que têm precipitado, concretizado e sustentado retornos, envolvendo a atuação de vivos, mortos e *encantados*, entidades centrais da cosmologia tupinambá. O texto se baseia principalmente em reconstituições de trajetórias de interlocutoras e

5 *Sítio* nomeia uma posse ou propriedade, em geral diminuta, mantida por indígenas, frequentemente ao longo de gerações. Se em diferentes regiões do país o termo é empregado genericamente para se referir a posses camponesas, na Serra do Padeiro, no marco da recuperação territorial, registra-se sua correspondência inequívoca com posses indígenas e uma correlação apenas circunstancial com posses de camponeses não indígenas, cuja classificação é menos fixa, oscilando entre *fazenda* e *sítio*, a depender da ênfase e das relações com o detentor da área. *Fazenda*, por sua vez, não designa simplesmente uma extensão de terra, mas uma entidade constituída historicamente, em um quadro de relações assimétricas de poder. Trata-se da expressão palpável da penetração não indígena no território tupinambá.

6 Ao apresentar uma estimativa de área, meu objetivo não é apontar para essa extensão substantivamente, mas permitir que se dimensionem, em linhas gerais, transformações na posse fundiária na aldeia decorrentes da recuperação territorial. Para a estimativa, balizei-me no consenso vigente entre as coletividades que compõem a TI quanto aos limites geográficos aproximados entre aldeias, sem desconhecer que a expressão territorial dessas entidades é dinâmica, podendo sofrer alterações ao longo do tempo.

7 Deve-se considerar que o quadro não é estático, e que *morar na aldeia* e *ser parte da aldeia* não são sinônimos, incluindo-se como membros da coletividade parentes circunstancialmente fora do território.

8 O texto recupera dados e interpretações apresentados em Alarcon (2020). Para outros aprofundamentos e mais informações de contexto, ver aquele trabalho e também Alarcon (2019).

interlocutores engajados na recuperação territorial. Dando ênfase às concepções, categorias e estratégias políticas atreladas à mobilização, investigo a *memória produzida na luta*, que não é apenas objeto das narrativas, mas sua condição de existência.

As descrições e análises apresentadas aqui se inscrevem em uma relação de pesquisa iniciada há dez anos, que tem em seu cerne a etnografia, combinada com investigação documental. Grande parte dos dados etnográficos foi produzida entre os anos de 2016 e 2017, por meio de entrevistas livres e semiestruturadas, conversações e observações em contextos diversos, em sua maioria na Serra do Padeiro. Além disso, realizei um censo, como indiquei, e um levantamento sistemático das áreas em posse dos Tupinambá. Os depoimentos foram transcritos conforme a norma-padrão, mantendo-se, porém, algumas marcas de oralidade. Em diversas passagens, empregarei pseudônimos, com asterisco na primeira aparição, para resguardar a segurança e a privacidade de interlocutores e pessoas mencionadas nas falas.

Frise-se que não penso etnografia reduzida a método, técnica de investigação ou texto, mas como “um processo histórico, de relações sociais em permanente movimento, apontando para uma centralidade do presente”. (ALMEIDA, 2015, p. 12) É fundamental identificar os Tupinambá da Serra do Padeiro como uma coletividade mobilizada em torno de um projeto que tem como uma de suas dimensões, não apenas estratégica, a produção de conhecimento sobre si e sobre os outros. Desse modo, pode-se pensar, acompanhando Albert (2015, p. 520-522) em um “pacto etnográfico”, uma instância de “engajamento mútuo” e “complexo trabalho cruzado”.

Antes de avançar, é importante precisar o universo de situações que considero *retornos*. Referindo-se a sua família, que se somou à mobilização tupinambá pouco depois do início da recuperação territorial, um jovem afirmou: “Quando começou aqui [quando ocorreram as primeiras retomadas], a gente veio, a gente ficou sabendo. *A gente morava dentro da aldeia e não sabia!* Aí, quando surgiu [a retomada], *nós fomos reconhecidos e passamos a morar mesmo na aldeia*” (grifos meus). Como se vê, ele mobilizava dois sentidos de *morar na aldeia*: *morar sem saber*, isto é, viver dentro dos limites territoriais da aldeia mas como parte de uma família que, no quadro do esbulho, terminou relativamente desconectada dos vínculos com os parentes; e *morar mesmo*, em que *aldeia* aparecia não apenas em seu sentido geográfico, mas em acepção mais ampla, de rede de relações, diretamente associada à mobilização territorial.

O caso ainda apresentava alguma mobilidade, uma vez que a família vivia em uma fazenda vizinha e, ao se engajar na recuperação territorial, insta-

lou-se em uma retomada. Outras incorporações à aldeia, porém, não contemplaram qualquer forma de deslocamento físico. Examinaremos as situações de indígenas que, no passado, viviam em sítios na Serra do Padeiro, mas não se consideravam nem era considerados parte da aldeia. A partir do momento em que ingressaram no movimento, tornaram-se membros da coletividade, sem modificar os locais de residência. Assim, na definição de retorno que proponho, o denominador comum não é o deslocamento geográfico, embora ele ocorresse na maioria dos casos, mas o engajamento em um projeto coletivo, com a incorporação ou reincorporação às redes de sociabilidade da aldeia.

O RETORNO DOS PARENTES: UMA APROXIMAÇÃO

“Hoje, eu luto pela terra e quero terra para ter todos os meus parentes dentro”. Foi assim que dona Lúcia* sintetizou o processo de recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro, colocando ênfase no retorno dos parentes, em uma conversa que tivemos em 2012, da qual reproduzi um trecho mais longo em outra parte. (ALARCON, 2019, p. 381) Como muitos interlocutores, ela guardava recordações lancinantes da diáspora, desde os deslocamentos de sua mãe, Jandira (Ana Zilda Ferreira da Silva), morta em 1982, até o desaparecimento de uma irmã, passando pelos destinos de parentes próximos marcados por privações, humilhações e trabalho em condições análogas à escravidão. Antes da realização das primeiras retomadas, 12 descendentes de Jandira viviam na aldeia, totalizando, junto aos respectivos cônjuges, 15 pessoas.

Os descendentes de Jandira e seus familiares viviam aglutinados em torno de dona Lúcia, cuja situação fundiária contrastava com as de seus irmãos. Ela morou a maior parte da vida na fazenda Ipanema, da qual seu esposo era administrador. Mesmo situada na faixa costeira da TI, a área é considerada parte da aldeia Serra do Padeiro. Na década de 1990, com a morte do pretense proprietário e a permanência dos trabalhadores no local, já sem patrão, o que era fazenda ganhou ares de sítio. Mesmo em face de uma ação de reintegração de posse, movida pelos descendentes do fazendeiro, a família de dona Lúcia persistiu na área. Se no tempo do patrão ela tinha de burlar proibições para dar guarida eventual aos parentes, passou então a fazê-lo sem restrições que não as limitações econômicas da família. Quando realizei o censo em 2016, isto é, transcorridos 12 anos do início da recuperação territorial, a situação dos descendentes de Jandira se encontrava bastante alterada: à época, 72 membros da família extensa viviam na aldeia.

A recuperação territorial atraiu 30 pessoas, entre descendentes de Jandira e cônjuges, fazendo com que a família reunida na aldeia triplicasse. De lá para

cá, outras nove pessoas se somaram à família extensa por meio de casamentos, ao passo que foram registrados 18 nascimentos. À época do censo, a família se estendia por cinco antigas fazendas retomadas e pela área de dona Lúcia; no total, seis filhos de Jandira viviam no território. Como se vê, a disponibilidade de terras não apenas permitiu o retorno de um número significativo de parentes, como tem garantido condições para que o crescimento da família, por meio de casamentos e nascimentos, não implique novas saídas, decorrentes da falta de meios de subsistência. O eloquente caso dos descendentes de Jandira não é exceção. Em maior ou menor escala, em praticamente todas as famílias extensas da aldeia encontrei parentes retornados.

Assistia-se, inclusive, ao regresso de famílias que aparentemente haviam consolidado sua permanência na cidade, o que nos desautoriza, mesmo no caso de indígenas que estão fora da aldeia há décadas, a asseverar que se trata de trajetórias sem retorno. Foi o caso de Pedro*. Em 1990, aos 18 anos de idade, ele se mudou para a Grande São Paulo à procura de emprego. Na esteira da morte de João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), tronco da família de Pedro e afamado rezador, o esbulho disparou e as condições de vida se deterioraram em ritmo acelerado. Em São Bernardo do Campo (SP), Pedro conseguiu trabalho em uma fábrica de vidros, atraindo dois de seus irmãos para o mesmo emprego. Casou-se com uma companheira de fábrica, Carmem*, oriunda do sertão da Paraíba; juntos, construíram um sobrado e tiveram uma filha, Maiara*. Após viver 18 anos fora da aldeia, em 2008, quatro anos após o início do processo de recuperação territorial, Pedro regressou, acompanhado da família.

O casal construiu uma casa de tábuas no sítio dos pais de Pedro. Ele foi trabalhar na roça e assumiu papel destacado na organização do trabalho de sua família extensa; Carmem abriu uma venda de doces e posteriormente foi admitida como funcionária da biblioteca do Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP); Maiara passou a estudar na aldeia e se tornou uma das coordenadoras do grupo jovem. Hoje, eles vivem em uma área retomada. Um observador que desconheça a história da família, confrontado com seu cotidiano, provavelmente não adivinhará que Pedro passou boa parte da vida adulta fora do território, que Carmem mora na Serra do Padeiro há pouco mais de dez anos e que Maiara chegou ali já em idade escolar. “Quando Pedro chegou de São Paulo, era como se ele estivesse [na aldeia] desde o começo do movimento”, disse uma de suas irmãs. As trajetórias aqui descritas dos descendentes, respectivamente, de Jandira e João de Nô – assim como numerosas outras, compiladas junto a todos os troncos familiares que compõem a aldeia – indicam o alcance do

retorno dos parentes e as possibilidades de reorientação de rumos que se abrem com a recuperação territorial.

Cerca de 60% dos indígenas que moravam na Serra do Padeiro quando da realização do censo de 2016 vivenciaram a diáspora, o que significa que mais da metade da população experimentou um itinerário de retorno. Deve-se ter em mente que a pesquisa captou apenas quem retornou ao território e nele se encontrava naquele ano, de modo que se pode supor que o fenômeno atingiu uma proporção ainda maior. Entre os indivíduos recenseados, ao redor de três quartos nasceram antes do início da recuperação territorial. Desse universo, em torno de 70% passaram pela experiência da diáspora. Quando isolamos o grupo nascido de 2004 em diante, a tendência se inverte, com apenas cerca de 25% tendo vivido fora da aldeia. Como se vê, a experiência da diáspora se fez menos presente para a população mais jovem.

Ecossistemas do regresso são encontrados em diferentes trabalhos realizados na Serra do Padeiro e em outras localidades da TI, entre os quais Magalhães (2010) e Rocha (2014), aos quais retornaremos adiante. Entre as quatro famílias cuja composição da renda foi analisada em detalhe por Santos (2014), em seu estudo sobre a organização produtiva na Serra do Padeiro, duas haviam retornado no contexto da recuperação territorial. Observando retomadas realizadas em outras localidades da TI, Mejía Lara destacou que as ações atuavam “produzindo espaços cada vez maiores e mais contínuos, ocupados pelas e para as redes de parentes que se ampliavam, melhorando, assim, as condições de vida e, inclusive, atraindo as famílias dessas redes que haviam migrado aos centros urbanos” (2017, p. 138-139, tradução minha). Já em Pavelic (2019), é possível observar imbricações entre o retorno e a educação escolar, da perspectiva dos estudantes.

As trajetórias de meus interlocutores evidenciam que os retornos não se ligam a faixas etárias específicas ou a determinados momentos da vida. Ainda que se costume estabelecer uma conexão positiva entre envelhecimento e regresso, remetendo ao desejo de viver *sossegado* no território até o fim da vida, ela não é obrigatória; em alguns casos, aliás, o sinal é invertido. Por exemplo, quando perguntei a um senhor que vivia em uma retomada se a mãe dele, em idade bastante avançada, pretendia voltar à aldeia, ele negou: “Ela já está caducando, está curta das vistas, só anda acompanhada”. Como se vê, ele acionava a velhice como justificativa de não retorno, em contraste com formulações de outros parentes.

Tomando-se como variável a aposentadoria de indígenas que trabalham ou trabalharam na cidade, pode-se contrastar dois casos. Para um homem que vive na Grande São Paulo e que deve ter direito ao benefício em breve, a espera prefigura o regresso à aldeia. De acordo com um de seus irmãos, ele não tencio-

na voltar antes: ainda que a vida na cidade seja penosa, como ele já trabalhou tanto tempo, alcançando um salário razoável, mantém-se firme, para retornar em melhores condições. A mãe dele está “contando os dias” e o pai já alocou uma área para ele morar, contou uma sobrinha. Ele visita a aldeia com certa frequência, e a área designada para ele vem sendo cuidada por seu pai. Na direção inversa, para explicar por que as irmãs que vivem na cidade não manifestavam desejo de regressar, um interlocutor mobilizou o fato de estarem aposentadas, implicando que “fizeram a vida” fora do território.

As percepções de alguns sobre quem retorna em fases mais adiantadas da vida eram negativas. “Muito parente que hoje está na rua ainda vai vir atrás de casa para morar quando se aposentar – você vai ver”. Com esse comentário, um homem que vivia em uma retomada reprovava aqueles que, segundo ele, podendo voltar antes para fortalecer a mobilização, só o faziam tardiamente, “porque não querem trabalhar na roça e porque o movimento é perigoso”, em função da criminalização de lideranças, da repressão estatal e das ações paramilitares. Referindo-se ao retorno de uma tia-avó já idosa, outro interlocutor pontuou, com ressentimento: “Antes, quando ela estava nova, bonitona, só ficava na rua, nem aqui vinha. Agora que está só o couro...”. Essas opiniões eram matizadas por outras, que enfatizavam que a aldeia deveria acolher todos os parentes que se comprometessem com alguns consensos mínimos. Fosse como fosse, entendia-se que o retorno na maturidade não deveria ser lido com espanto.

Ainda no que diz respeito às relações entre retorno e faixa etária, em função de regressos ocorridos na infância, assim como do nascimento de bebês no contexto da recuperação territorial, já se encontra na aldeia uma quantidade representativa de indígenas *criados em retomada*. Essa classificação pode ser ampliada, em certo sentido, para abarcar crianças e adolescentes moradores de sítios que não vivenciaram diretamente a diáspora ou que não guardavam recordações dessa etapa de suas vidas – ainda que eles, estritamente, não tenham sido criados em áreas recuperadas, sua formação e suas memórias se inscrevem no *tempo das retomadas*.

Merecem atenção também narrativas acerca de crianças e adolescentes que precipitaram os retornos de suas famílias ou mesmo que retornaram sozinhos, comumente motivados pela convivência com primos em visitas à aldeia aos fins de semana ou durante as férias escolares – quando participavam de retomadas, torés e outras atividades – e, mais recentemente, pelo desejo de estudar no CEITSP. Ao reconstituir suas trajetórias, os interlocutores que viveram esse tipo de dinâmica costumavam referir o regresso em destaque, sugerindo que o acontecimento tendia a imprimir marcas fortes mesmo na memória de

crianças pequenas, sendo atualizado em processos de rememoração. Nas falas, destacava-se a profusão de detalhes em torno de elementos como os trâmites envolvidos no regresso, o horário e as condições meteorológicas quando da chegada à aldeia, as características do veículo em que eventualmente se fez o deslocamento e o estado de excitação em que as pessoas se encontravam.

Em alguns casos, as memórias mais antigas de crianças e adolescentes não estendiam raízes para os contextos anteriores, e o retorno se tornava uma espécie de marco zero, capaz de eclipsar o que o precedia, mesmo no caso de indivíduos que não eram tão pequenos à época do evento. Nessa direção, um jovem que chegou à aldeia com cerca de oito anos de idade comentou ter “bem pouca lembrança” da fazenda em que vivia com os pais antes do regresso. Outras reconstituições, por sua vez, estabeleciam o marco inicial do retorno muito antes da viagem em si, inscrevendo em visitas ou estadas mais ou menos prolongadas no território, como indiquei antes, o início do envolvimento afetivo com a aldeia e o embrião do retorno.

Prescrições de gênero podiam ser notadas na reconstituição das trajetórias de regresso, com os homens frequentemente associados às movimentações para o retorno das famílias e à atuação nas etapas iniciais ou mais arriscadas do processo. Porém, diversas interlocutoras salientavam sua preponderância, em face dos cônjuges, na decisão de regressar. Após viver em uma retomada situada em outra aldeia, mais perto da costa, Valdilene* colocou o esposo contra a parede. Ela atribuía as dificuldades que passavam ali a uma decisão equivocada quando do ingresso da família no movimento indígena: segundo ela, o esposo “preferiu” ir para lá, “dizendo que lá era tudo na vida”, quando “o certo” era terem ido para a Serra do Padeiro. No ápice das dificuldades, Valdilene teria dito: “Se eu fosse você, eu ia conversar lá na Serra”. Com sua atuação, ela garantiu que se estabelecessem perto de sua família extensa, que vive em um sítio na Serra do Padeiro, ao passo que os parentes do esposo moram na faixa litorânea da TI. Por vezes, evocava-se inclusive a perspectiva de rompimento conjugal. Dona Neide* relatou como venceu a disputa com o esposo, que não desejava sair da fazenda onde ambos viviam: “Eu falei: ‘Eu vou sair. Se você quiser ficar, você fica, mas eu vou sair’”. Ele se convenceu.

Nas situações em que as famílias se mudavam para retomadas pouco consolidadas ou tidas como ainda perigosas, em função do espectro de ações repressivas do Estado ou de atividades paramilitares, por vezes, os homens iam primeiro. Porém, a *força* e a valentia das mulheres nos diversos aspectos da recuperação territorial eram frequentemente tematizadas pelos membros da aldeia, em falas públicas e privadas. Para citar um exemplo, certa tarde, o alpendre de

uma casa foi tomado pela conversa animada, pontuada por risadas, de um pequeno grupo de mulheres de diferentes faixas etárias, que recordavam como, durante uma tentativa de reintegração de posse ocorrida anos antes, enfrentaram as forças de repressão. “Eu, Marinete*, Cida* e Vânia* viemos por baixo, no meio do tiroteio. Eu estava grávida e não sabia ainda”, lembrou uma delas. Em outra ocasião, narrando a primeira ação de retomada realizada na Serra do Padeiro, uma interlocutora procurava valorizar a atuação de uma de suas primas: “Nilzamara* ficou seis meses lá mais Babau [Rosivaldo Ferreira da Silva, cacique da Serra do Padeiro]. Inchou o tornozelo, adoeceu na retomada – eles ficaram seis meses lá, embaixo de sol e chuva. Passaram as festas de junho, e ela lá. Tem fotografia dela lá dentro”.

Vale examinar também o retorno de famílias compostas apenas por mulheres e filhos. Como exemplo, temos o caso de Railane*, que, em 2013, após se separar do esposo, regressou para a aldeia na companhia da filha, ainda criança. As duas se instalaram sozinhas em uma área retomada. Recordando os acontecimentos, Railane aludia à preocupação de uma de suas tias e de outros parentes, que viam a retomada como potencialmente perigosa, por fazer parte de um conjunto de fazendas recém-recuperadas. “Eles perguntavam: ‘Mas você não tem medo de morar lá sozinha com essa menina?’. Eu fui para dentro: [...] enfrentei exército, enfrentei tudo e estou aí. Depois, arrumei emprego na escola. E estou aqui. Nós viemos bem no conflito, em agosto de 2013: ou era ou era”.⁹ Como se vê, os modos como as relações de gênero vêm incidindo na recuperação territorial não são estáticos: o processo se abre para tensionamentos, arranjos circunstanciais e performances inesperadas.

Casamentos, separações, nascimentos, mortes, enfermidades, brigas e os mais variados rearranjos familiares compõem as dinâmicas dos retornos, servindo tanto para precipitá-los como para revertê-los. Para uma interlocutora, por exemplo, o casamento foi motor de regresso. Ela vivia na cidade, mas frequentava a aldeia para visitar os pais e uma de suas filhas, já adulta. Havia muito separada do primeiro cônjuge, envolveu-se com um indígena que também morava no território. Eles se casaram e ela passou a viver ali. Em sentido inverso, certos casamentos eram associados à saída da aldeia, principalmente se contraídos com indígenas ou não indígenas contrários ao movimento, que atuavam para desmobilizar os parceiros. Alguns depoimentos, por sua vez, conectavam separação e retorno. A respeito do retorno em potencial de sua irmã, uma interlocutora contou:

9 O ano de 2013 é lembrado como um marco tanto do avanço da recuperação territorial, em função da realização de numerosas retomadas, como da intensificação da repressão estatal e das ações paramilitares organizadas por sujeitos e grupos contrários aos direitos tupinambá. Ver Alarcon (2020).

“O marido de Lorraine* a trocou por uma amiga. E o pior é que os três trabalham em um lugar só. Por isso, ela quer pedir as contas e vir embora”. Em ao menos uma situação, foi o regresso que provocou a separação: o esposo decidiu retornar e a esposa, não.

O que se deu com outra mulher deixa ver com clareza as conexões entre dinâmicas familiares e instâncias coletivas, assim como certas transformações na aldeia. Anos atrás, ao se unir a um não indígena, ela deixou o território, em função do veto à permanência em retomadas de não indígenas recém-casados com indígenas, então vigente na aldeia. Quando se separou, ela retornou; depois, veio a reconciliação e, com ela, uma nova saída. Apenas transcorrido um bom tempo ela regressaria à aldeia, levando consigo o esposo, respaldada por alterações recentes no acordo coletivo sobre uniões com não indígenas.

No contexto da recuperação territorial, a morte da figura de referência da casa, outro evento-chave no ciclo de vida das famílias, por vezes desencadearia retornos, associados à reconfiguração da família extensa em função dos recursos existentes, da distribuição do trabalho ou das estratégias de cuidado. Isso se deu com uma indígena casada e com filhos, que havia anos morava em fazenda e retornou, com a família, na esteira das mortes de seus pais, já idosos. Uma de suas filhas comentou o retorno, aludindo à morte dos avós e à “tradição” de sua família relativa à Semana Santa e à festa da Bandeira do Divino Espírito Santo:¹⁰ “Minha família toda saía de Itabuna [BA] e vinha passar essas festas comemorativas aqui com a família, com meu avô e minha avó. Depois que eles faleceram, minha mãe teve realmente que vir para cá, para cuidar da roça...”. Como se vê, o retorno era diretamente conectado ao que se considerava obrigação dos filhos na ausência dos pais: assumir seu lugar na roça. Além disso, o caso sugere uma amplitude maior de expectativas de continuidade associadas ao retorno, ao mencionar as festas devocionais realizadas pelos avós, que caberia *não deixar acabar*.

Em outra situação, a morte do pai motivou o retorno de um interlocutor, casado e com filhos, apesar de ele estar firmado na cidade. “Minha mãe ficou muito sozinha... Só ela e minha irmã para tomarem conta da área do meu pai. Ficava muito ruim, duas mulheres. Aí, eu resolvi vir, para ficar ajudando mãe na roça”. O caso exemplifica como as decisões em face de contingências são informadas por

¹⁰ Anualmente, duas bandeiras estampadas com uma pomba branca percorrem a região onde se situa a TI, conduzidas por romeiros, em busca de *esmolos* para a Festa do Divino. Realizada no dia de Pentecostes, 50 dias após o domingo de Páscoa, a festa marca o encontro das duas bandeiras em Olivença, distrito de Ilhéus e antiga sede do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, estabelecido no século XVII. Sua importância para a territorialidade tupinambá no marco do esbulho foi descrita por Costa (2013). Em Alarcon (2019, p. 372-376), discorri sobre sua atualização na Serra do Padeiro no contexto da recuperação territorial.

gênero e outros marcadores da diferença. Como veremos adiante, a morte de parentes, além de ser causa direta de retornos, associa-se a eles em uma dimensão mais profunda.

Depoimentos aludiam também a retornos precipitados por enfermidades. Foi o que ocorreu com Micael* e Joseni*, que moravam em Rondônia.¹¹ Eles viviam bem, disse Micael, mas Joseni desenvolveu uma doença crônica que lhe causava muitas dores; em função disso, decidiram voltar, para ficarem perto da mãe dela e de outros parentes, em particular durante as crises. Doenças poderiam ocasionar retornos não apenas quando se manifestavam em indígenas na diáspora, mas também ao acometer parentes na aldeia, demandando cuidados por parte de alguém que estava fora. Para citar um exemplo, quando soube que a mãe seria submetida a uma cirurgia, uma jovem retornou de São Paulo com a família, e acabou ficando.

Em outros casos, a doença foi causa indireta de regressos. Como exemplo, tem-se a situação de dona Quelé*, que vivia afastada da aldeia e se reaproximou quando um de seus filhos adoeceu. Como os médicos não eram capazes de curá-lo, ela o levou para uma consulta com seu tio, seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), pajé da Serra do Padeiro. Com isso, ela refazia a viagem que, na infância e juventude, havia realizado seguidamente na companhia de sua mãe, para visitar João de Nô, pai de seu Lírio e seu avô. A consulta ao pajé, que resultou em cura, deu-se no princípio do movimento de recuperação territorial; ao tomar notícia do que se passava na aldeia, dona Quelé se engajou intensamente e hoje vive em uma área retomada.

A relação entre a ampliação da área em posse dos indígenas e o incremento no retorno dos parentes é bastante evidente. Além da recuperação das terras em si, também compunham a conjuntura do retorno fatores como a existência de meios para obtenção de renda na aldeia, fosse no trabalho agrícola ou em atividades assalariadas, no caso daqueles que não tinham condições, inclinação ou aptidão para a roça. Um interlocutor recordava que ainda à época das primeiras ações de retomada, quando morava em outro estado, fez uma tentativa de retorno. “Eu vim. Só que, na época, a renda [na aldeia] era muito pouca. Aí, eu saí, fui

11 Nas décadas de 1980 e 1990, Ouro Preto do Oeste (RO) figuraria entre os destinos de interlocutores e seus parentes. Vale notar que, na década de 1970, a Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (Ceplac) atuou para impulsionar a cacauicultura na região, incluindo-se iniciativas para atração de mão de obra de outras regiões, notadamente do Nordeste (COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA, 1978; SILVA; ÁLVARES-AFONSO, 1976). Não registrei na Serra do Padeiro deslocamentos para Rondônia imediatamente no quadro dessa iniciativa. Mas quem se mudou o fez atraído pela perspectiva de uma fronteira mais recente, onde seria possível *criar espaço*. O que se encontrou, porém, foi um cenário totalmente diferente daquele que, não muitos anos antes, delineavam as previsões oficiais.

trabalhar de caminhoneiro. Fiquei três anos em Itabuna, depois voltei de novo”. Desde então, ele vive em uma área retomada.

Não muito depois do início da recuperação territorial, Macêdo (2007, p. 49) já marcava a relação entre aumento da oferta de empregos na aldeia e redução das saídas. Santos (2014), por sua vez, produziu uma interessante análise sobre a composição contemporânea da renda das famílias, que indica a centralidade da posse da terra. Considerando o calendário produtivo de 2013, ela registrou que, apesar de se verificarem na aldeia outras fontes de renda (salários, aposentadoria e programas de redistribuição de renda), era clara a importância da agricultura: a renda agrícola correspondia a mais de 80% da renda total das famílias em média. (SANTOS, 2014, p. 73) Contudo, ainda que a correlação entre avanço da recuperação territorial e fixação de indígenas na aldeia seja verificável, não se pode associá-los mecanicamente.

Afastando-nos de narrativas redentoras, é preciso observar que frequentemente o retorno se recobre, desde o início, de dificuldades. Os depoimentos revelavam que, a depender da distância a ser transposta, do tamanho da família e das condições econômicas, a viabilização da viagem poderia ser custosa. Muitas vezes, os indivíduos ou famílias a ponto de regressar se encontravam em situações dramáticas na diáspora, o que frequentemente acrescia ao retorno mais um fator complicador. Além disso, a adaptação ao novo contexto e a estabilização econômica de quem regressa dependem de uma conjunção de elementos.

Um caso descrito por Magalhães (2010) é útil para se pensar nas dificuldades de adaptação e nas providências para facilitá-la. Descrevendo um retorno, a antropóloga deixou ver a hesitação das mulheres recém-chegadas, que não sabiam se iriam se acostumar na aldeia, e o estranhamento de um dos adolescentes retornados, expresso na repulsa ao suco de jenipapo que lhe foi oferecido na chegada, o que lhe valeu uma admoestação suave. (MAGALHÃES, 2010, p. 118) Ela anotou ainda que uma das primeiras providências tomadas foi a condução à *casa do santo*¹² de todos que regressavam, incluindo as crianças e os adolescentes, acompanhados da figura de referência da família extensa, uma mulher que àquela altura já vivia na aldeia. (MAGALHÃES, 2010, p. 118)¹³

A situação de uma indígena que regressou há mais de dez anos oferece uma imagem extrema das agruras que podem marcar a jornada. Quando os pais da moça tomaram conhecimento de que, na cidade, ela era agredida pelo cõn-

12 Na casa do santo ocorrem alguns dos principais eventos religiosos da aldeia.

13 Magalhães afirma que a figura de referência da família “morou sempre na região” (2010, p. 117). Contudo, essa interlocutora me relatou que passou longas temporadas em São Paulo. De todo modo, à altura do retorno descrito, ela já vivia ininterruptamente na Serra do Padeiro havia anos, o que a tornava uma mediadora importante.

juge, passava necessidade e, em função de um resguardo quebrado,¹⁴ enfrentava um puerpério muito difícil, exigiram que o genro a levasse para a aldeia, junto à filha recém-nascida. “Quando ela veio, o cara [o esposo] a maltratou muito. Ela veio toda machucada, toda mordida, toda beliscada”, contou uma parente. “Ela já vinha louca [em decorrência da quebra de resguardo]. Diz que ela veio dentro do ônibus conversando [sozinha] e a menina chorando, atrás de peito – ela não sabia mais dar peito para a menina. Ele ficava com vergonha e então a maltratava dentro do ônibus. De lá até aqui”. Após o retorno e a separação do esposo, ela levaria anos se recuperando, sob o cuidado intensivo dos pais, que recorreram a promessas, aos cuidados do pajé, e a *remédios de farmácia e do mato*.

Contudo, se o retorno se conecta a toda ordem de dificuldades e sofrimentos, os depoimentos indicavam que ele tende a ser profundamente comovedor, permitindo a emergência de memórias e expectativas atravessadas de afeto. Uma interlocutora que regressou da cidade para o sítio dos sogros, já no interior da aldeia, e, em seguida, para uma retomada reconstituiu o que sentiu na ocasião. A antiga fazenda onde ingressava havia pertencido a seu pai e estava nas mãos de não indígenas havia décadas. Descrevendo o sereno frio da madrugada de inverno em que entraram na área, ela contou: “A agonia era muita para vir logo para o lugar onde eu nasci! Nunca imaginava voltar, nunca mais. Meu pai foi embora, eu me casei... Que alegria: eu voltei para a mesma casa! Quase nada modificado desde o tempo do meu pai”.

Também pondo em primeiro plano reminiscências da infância e frisando o apego à área na qual havia passado os primeiros anos, um interlocutor contrapunha as roças de duas retomadas, nas quais trabalhava. “Imagina: eu voltei a ser dono da mesma terra que era nossa! Desta roça [situada na área onde cresceu], eu cuido. Daquela [na outra retomada], eu cuido também. Agora, quando eu trabalho aqui, trabalho com mais amor, porque fui eu que plantei”. Ele explicou que a maioria dos cacauais da área havia sido cultivada por sua família, antes do esbulho. “Eu conheço cada passo desta roça aqui, cada buraco, cada pé de cacau. Aqui, eu ando de noite sem lâmpada”.

O SANGUE PUXA E OS CABOCLOS EMPURRAM

Na seção anterior, observamos algumas das circunstâncias em que têm se precipitado os regressos, relacionando-os a eventos familiares, alterações no quadro fundiário e outros fatores. Agora, veremos como a mobilização para o retorno

14 Sobre o resguardo na gravidez e no puerpério, ver Macêdo (2007, p. 97-103, 138-153).

tem engajado múltiplas atuações, comportando sentidos profundos e envolvendo no mesmo campo político vivos, mortos e encantados. Sob uma superfície tecida de trajetórias diversas, encontra-se um substrato, disseminado nas falas, que pode ser sintetizado na fórmula o *sangue puxa e os caboclos empurram*, em que *caboclo* tem acepção de *encantado*. Isto é, o parentesco seria um vínculo forte, que precipitaria retornos e retomadas, inclusive para garantir aos mortos seu lugar de descanso. Ao mesmo tempo, os *encantados* mobilizariam indígenas para que retornassem e recuperassem o território, que, em última instância, pertenceria a essas entidades. Fossem quais fossem os detalhes de cada retorno, na perspectiva de meus interlocutores, todos deveriam ser compreendidos como disposição de engajamento em um projeto coletivo e como decorrência das convocações profundas e entrelaçadas que são o parentesco e a *sina* legada pelos *encantados*.

Algumas pessoas são reconhecidas por terem *puxado* muitos parentes para a aldeia – esse papel pode ser desempenhado tanto por indígenas que nunca saíram do território como por aqueles que saíram, mas retornaram antes de outros parentes próximos. Cada tronco familiar e, mais especificamente, cada família extensa ou nuclear tem suas figuras de referência, ainda que essa atuação não se limite a elas. “Lausminda* chegou a São Paulo e me fez a proposta de vir embora: disse que estava todo mundo retomando as áreas, todo mundo ficando em seus lugares, que a área estava sendo toda retomada e a *família toda tinha que vir embora*” (grifo meu). Assim, uma interlocutora caracterizou o chamado efetuado por sua tia, conhecida por haver mobilizado vários parentes. “Ela embarcou [de volta à aldeia] e me deu uma semana para chegar. Aí, eu vim”.

Nas situações em que as tentativas efetuadas para convencer um parente a retornar não surtiam efeito, as palavras podiam, eventualmente, tornar-se mais duras. Nessa direção, uma interlocutora contou que ralhou com uma parente, Sonia*, que não fazia caso de seus insistentes pedidos para que retornasse. Ela se obstinava em permanecer na cidade, a despeito de enfrentar grandes dificuldades para realizar até as tarefas mais simples, posto que não estava habituada com o ambiente. Quando o esposo de Sonia viajava a trabalho, continuou minha interlocutora, ela ficava sozinha com os filhos e, se os mantimentos acabassem, chegava a passar necessidade, mesmo havendo dinheiro em casa, pois não sabia usá-lo. “Eu fui lá, cheguei lá, me danei com ela: ‘Vamos embora para a roça, rapaz! Você fica aqui morrendo de fome, você não sabe fazer nada [na cidade]. Vai lá para casa e fica lá!’”. Me danei, peguei, até que trouxe ela para cá”.

No que diz respeito aos chamados efetuados por parentes próximos, destaca-se a agência das mães e dos pais. “O bom filho é aquele que procura morar perto de seus pais”, afirmava uma senhora, empenhada em atrair as filhas

que estavam longe. Referindo-se aos filhos fora da aldeia, seu Moacir* confienciava: “Você cria uma criancinha, aí ela fica rapaz. Quando acaba, ele sai de casa. Deixa a mãe na maior solidão, não é, não? E o pai também, é a mesma coisa. [...] Quando a gente se separa do outro, é aquela falta imensa”.

Ainda que seu Moacir fosse enfático na expressão de seu vínculo com os filhos, de modo geral, as mães são as depositárias preferenciais da carga de preocupações com os parentes ausentes e, nessa posição, podem desencadear retornos – inclusive retornos contrariados. “Você sabe que coração de mãe é dolorido, né? Com uma ruma de filho, acostumada a amanhecer o dia com eles aqui na beira da saia, comendo, bebendo, depois vê tudo no meio de tiroteio, gente morto no meio da rua, os filhos nas drogas...”. Contrapondo a imagem doméstica por excelência a uma caricatura da vida na diáspora, uma senhora marcava com essas palavras o sofrimento das mães cujos filhos deixavam a aldeia. Em um período mais recuado da recuperação territorial, Macêdo já observava que o processo acendia nas mães “a esperança de terem seus filhos de volta logo que a *“situação melhorasse”* (2007, p. 50, grifo da autora).

O retorno dos filhos frequentemente era alcançado ao cabo de laboriosa insistência: alguns passaram meses ou anos desfiando lamentos e reclamações ao telefone, em visitas ou por meio de recados. A mesma senhora que apresentava a saída dos filhos do território como algo natural (“cresceu, tem que girar a vida; aí, ninguém fica, fica não”), em outro momento, explicava diligentemente como havia convencido um dos filhos a retornar. “Aí, eu falei: ‘Meu filho, sabe o que você faz? Você vem embora, meu filho. Porque você aqui, de fome, não morre, não. Tem banana, tem jaca, tem abacate, tem laranja, tem tudo. Aqui, você não paga energia, não paga água, tem casa boa para morar, a cidade pertinho, tem os parentes todos...”.

O golpe de misericórdia ocorre se mães ou pais se enfermam – é bastante malvisto o filho que não retorna para junto deles quando adoecem. Muitos que regressaram à aldeia nessas circunstâncias ficaram de vez. Uma jovem contou que, vivendo em São Paulo, recebeu uma ligação do pai, dizendo que estava doente. “Aí, eu vim embora, voltei. Vim para voltar [a São Paulo] com dois meses, mas não voltei mais”. Ou seja, o que seria uma estada com data para acabar se converteu em retorno permanente. Era recorrente nas falas a associação entre o regresso dos filhos, mesmo que temporário, e a saúde dos pais. “O velho Nezo*, pronto, a filha chegou, já sararam as doenças todas”, comentou um interlocutor. “Até que enfim ela resolveu aparecer”, completou, reprovando o fato de que até então era sempre o pai que a visitava, nunca o contrário, em uma inversão do que ele considerava usual e adequado.

Aliás, espera-se que os filhos retornem não apenas se os pais adoecem, mas caso atravessem dificuldades de diferentes ordens ou quando atingem certa idade, mesmo que sigam fortes e saudáveis. Nessa direção, Magalhães (2010, p. 69) registrou o depoimento de um jovem de outra área da TI que regressou à aldeia depois que a mãe foi severamente agredida por seu companheiro à época. Na Serra do Padeiro, testemunhei as queixas de um interlocutor a respeito de uma prima que vivia fora da aldeia, e não junto à mãe, já idosa. Mesmo que a senhora estivesse bem de saúde, trabalhando cotidianamente na roça e vivendo perto de netos e outros parentes, “não é a mesma coisa”, dizia. “O certo era a filha morar ali de junto e tomar conta dela”. Essa obrigação, como se pode imaginar, também é marcada por prescrições de gênero.

Em alguns casos, mães e pais efetivamente foram buscar os filhos na cidade ou, de algum modo, mandaram levá-los à aldeia. As razões alegadas para esse movimento eram as mais diversas. O caso de uma jovem que vivia sozinha na cidade serve de exemplo. “Ela ficou um tempo lá, mas aí começaram uns fuxicos e eu fui buscá-la”, contou sua mãe, afirmando que a moça havia se tornado alvo da maledicência de certos parentes da aldeia. Entre outros fatores, o movimento de buscar os filhos costuma se atrelar a certa estabilização das condições de vida dos pais e à existência de recursos para sustentar ou apoiar quem retorna. Alternativamente, o movimento para buscar os filhos se liga à identificação de crises.

Mesmo quando não logravam o retorno dos filhos, alguns conseguiam atrair um ou mais netos, com o intuito principal de cuidarem ou serem cuidados, de obterem companhia ou ajuda no trabalho. Assim, arranjos familiares nos quais crianças e jovens vivem com os avós, usuais já nas gerações passadas, têm sua expressão no quadro do retorno dos parentes. Uma senhora me indicou os argumentos que havia utilizado para persuadir a filha, que morava na cidade, a levar a neta para viver com ela: “Eu falei que tinha medo de a menina ficar doente – é tanta doença na rua. Aí, no final de semana, ela vem ver a menina. E outra: ela trabalha, não tem com quem a menina ficar quando sai da escola. Para deixar com qualquer um, eu falei que prefiro ela aqui”.

O relato de uma interlocutora dava conta do efeito exercido pelo chamado dos avós. Quando vivia em São Paulo, ela encontrou certa vez uma prima que morava na aldeia e estava na cidade de passagem. “Ela disse: ‘Vó chora muito por você, fala muito de você, reza muito por você’. Eu vi o chão. ‘Eu vou agora, o mais rápido possível’.”. Por vezes, ao retorno dos netos, sucedia-se o dos filhos. Uma senhora que vive em uma área retomada há tempos, primeiro, acolheu o neto,

então com 14 anos, que deixava uma fazenda da região, onde morava com a mãe e o padrasto; cerca de quatro anos depois, viu chegarem a filha, o genro e a neta.

Ainda que, como se descreveu até aqui, os retornos geralmente se atrelem a uma complexa rede de atuações envolvendo parentes, o papel do cacique aparece com destaque no conjunto das narrativas. Uma jovem recordava que, no começo da adolescência, morava no sítio do avô, na Serra do Padeiro, já havendo vivido até ali em diferentes circunstâncias na aldeia e na diáspora. “Aí, Babau me chamou. Esteve lá [no sítio do avô dela] e me chamou, [perguntou] se eu não queria morar na retomada. Aí, eu fui”. Outro interlocutor, por sua vez, referindo-se ao período de hesitação que antecedeu seu ingresso na aldeia, contou, rindo: “Eu ficava meio por fora, assim... E Babau de vez em quando chegava para mim e me dava uma cutucada...”.

Em sua investigação acerca dos processos de constituição e legitimação de caciques, e de suas relações com aliados políticos, Rocha (2014) deixa ver que também em outras localidades da TI caciques e lideranças tinham papel destacado na mobilização de parentes na diáspora. Ela observou como eles “mapeavam” as famílias, inclusive aquelas que estavam na cidade, o que indicava que elas poderiam “conter em si mesmas uma condição potencial para o estabelecimento de futuras alianças políticas, sendo objeto de investida e interesse dos caciques que almejam continuamente ampliarem e consolidarem ainda mais seus cacicados”. (ROCHA, 2014, p. 49)

É possível ensaiar diferentes explicações para o destaque conferido ao cacique nas narrativas que registrei na Serra do Padeiro. De um lado, é preciso considerar que ele efetivamente desempenha papel-chave no retorno dos parentes: trata-se de uma figura de referência, com grande trânsito nos circuitos da aldeia, e que dedica bastante empenho ao aprofundamento do processo de mobilização, envolvendo-se pessoalmente em diferentes aspectos do regresso de parentes. Tive notícia de que, em mais de um caso, foi Babau quem viabilizou os recursos para a viagem de regresso. De outro, não se deve descartar a diplomacia implicada nas falas, os esforços para construir e fazer circular, inclusive por meio do meu trabalho, reputações caracterizadas pela boa relação com essa e outras figuras de poder.

Se, como se indicou, não há correlação unívoca entre regresso e eventos como rearranjos familiares, a capacidade da aldeia de oferecer auxílio em momentos de crise ou dificuldade é crucial na compreensão do retorno dos parentes. Um conjunto importante de razões enunciadas para o retorno está associado ao universo da *precisão*. Quando *as coisas ficavam devagar* na cidade, quando conseguir emprego se tornava difícil, a família *já não aguentava pagar aluguel* e perigava pas-

sar fome, regressar poderia ser a solução encontrada. Os recursos de que os Tupinambá da Serra do Padeiro dispõem para atuar nesse sentido não são apenas materiais: eles têm de ver com o acúmulo de uma série de tecnologias de luta e construção da vida coletiva, passando, entre outros elementos, pela capacidade de organização e mobilização de seus membros, assim como pelo trânsito das lideranças junto a outros movimentos e instâncias de poder. Esses recursos, é importante notar, inscrevem-se em um intervalo temporal mais largo que a mobilização contemporânea, remetendo a figuras de referência como João de Nô, que era capaz de curar enfermidades e resolver toda sorte de problemas.

Ao demitir indígenas em retaliação à recuperação territorial ou recusar emprego mesmo a quem não estava envolvido no movimento, fazendeiros da região abriam outra via de atuação da aldeia em situações de crise. “Um monte de gente que dava dias para os outros, que trabalhava assim... Zé Trindade*, mesmo, não tinha mais trabalho, ninguém dava trabalho para a família deles. Aí, vieram todos aqui, pediram apoio e a gente deu”, recordava uma interlocutora. Segundo ela, o fenômeno apareceu com força logo após a primeira ação de retomada, conectando-se diretamente à realização da segunda. “Nessa segunda área, veio um monte de gente que os fazendeiros haviam despachado e que não tinham para onde ir. Aqui dentro [sítio da sua família], não dava para ficar, porque é pequeno, esse pedaço. Aí, foram para a retomada”.

Portanto, alguns fazendeiros *empurraram* indígenas para a aldeia, ampliando, não intencionalmente, a mobilização. Uma série de relatos efetuados por indígenas que trabalhavam para fazendeiros estabelecia o início da frequência às reuniões da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) como marco inaugural de sua participação na aldeia, antes mesmo do rompimento com o *regime de fazenda*.¹⁵ Muitos recordavam que o faziam com uma cisma danada, procurando não atrair a atenção de outros trabalhadores e dos patrões. Em certos casos, indígenas mais inclinados a participar convenciam outros, moradores da mesma fazenda ou de áreas vizinhas, a acompanhá-los. Alguns só se somaram ao movimento quando a área em que trabalhavam foi retomada ou quando estava na iminência de sê-lo.

O engajamento precipitado pela ação de indivíduos ou grupos contrários à demarcação da TI se verificava não apenas entre indígenas que viviam em fazenda, mas também entre moradores de sítios. Nessa direção, uma interlocutora considerava que uma ação de retomada realizada por seu enteado havia sido

15 Por *regime de fazenda*, refiro-me a uma das situações vividas pelos Tupinambá no contexto da diáspora, compreendendo os indígenas que trabalhavam e, em muitos casos, viviam em fazendas, mantendo com os pretensos proprietários dessas áreas relações de diferentes naturezas.

causada, entre outras razões, pelo comportamento inapropriado que o fazendeiro vizinho dispensava às mulheres da família, dirigindo-lhes palavras atrevidas e impertinentes toda vez que seus caminhos se cruzavam. Já uma família extensa que vivia em um sítio, mantendo boas relações com os parentes engajados na recuperação territorial, mas sem se envolver, mudou de posição depois que sua área foi atacada por paramilitares mobilizados por um fazendeiro na tentativa de reverter a retomada da fazenda vizinha ao sítio.

As transformações na paisagem da Serra do Padeiro – incluindo-se a ampliação de acesso a direitos, o aumento da renda e o maior fluxo de bens manufaturados – também têm colaborado para o retorno dos parentes. O oferecimento de educação escolar até o ensino médio, inclusive com formação técnica, inverteu uma tendência histórica, a saída do território para estudar. Também tem efeito mobilizador o fato de a aldeia ser capaz de oferecer atenção à saúde; de o movimento ter logrado que a área fosse contemplada no programa federal de eletrificação rural; e de a AITSP mediar, quando necessário, as relações entre indígenas e o Estado, por exemplo, para garantir acesso à seguridade social.

Ao fazer essas considerações, não pretendo, de maneira alguma, sugerir que o envolvimento na recuperação territorial pudesse ser reduzido a cálculos de proveitos pessoais, borrando suas profundas implicações e causalidades, como querem alguns de seus opositores. Trata-se de indicar que o engajamento não decorre necessariamente de uma apreensão total e a priori dos direitos indígenas e do projeto político em curso na aldeia – inclusive, porque ele está em construção. O retorno e a participação na aldeia parecem ter de ver, muito mais, com o movimento de se depositar expectativas e alguma confiança em uma possibilidade de vida gestada entre parentes, associando-se às potências do próprio projeto, que pode propiciar em seu desenrolar formas de envolvimento que não necessariamente estariam dadas desde o início.

Como se indicou, indígenas tidos como referências familiares e associados a retornos de parentes frequentemente sustentaram, por anos, conversas com os que estavam fora, em um minucioso e persistente trabalho de convencimento. Também cumprem papel importante no retorno, parentes, próximos ou não, considerados ponderados, capazes de dar *bons conselhos*. O mesmo ocorre com aqueles que se diz *terem conhecimento com muita gente* e, conversando com parentes, vizinhos, conhecidos ou mesmo desconhecidos, descobrem paradeiros, ficam sabendo da situação de famílias fora da aldeia e são procurados por quem pensa em voltar, por quem sabe de alguém que pretende fazê-lo ou por quem deseja precipitar um retorno.

Se a atuação no retorno geralmente é potencializada pela posição no quadro das relações de parentesco e por traços de personalidade – ser falante, desinibido, curioso, ter boa memória –, ela pode ser facilitada pela frequência a determinados lugares e pela inserção em circuitos que constituem importantes âmbitos de mobilização. Como exemplos de espaços de afluxo cotidiano de indígenas e não indígenas, bastante diversos entre si, temos o CEITSP e os bares mantidos por vizinhos não indígenas em suas posses. Pontos destacados na rede de informações que atravessa a aldeia, lugares como esses têm servido de suporte para a mobilização.

Além desses e de outros pontos de intenso fluxo diário ou semanal, como o posto de saúde e o consultório odontológico, outros lugares se tornam concorridos com certa periodicidade, compondo também âmbitos de mobilização. É o que se dá com o galpão onde se realizam as reuniões da AITSP e outras atividades relacionadas à defesa territorial e à mobilização por direitos, que, em certas ocasiões, podem envolver também a presença de não indígenas. Outro espaço crucial para a mobilização é a casa do santo, seja em dia de festa e fechamento de trabalho, quando se torna apinhada, ou no movimento incessante, distribuído ao longo do ano, dos que vão se consultar com o pajé e, por vezes, alinhavam retornos. Espaços temporários de interação são constituídos também nos carurus e em outros eventos devocionais,¹⁶ assim como em festas de aniversário, churrascos, campeonatos de futebol e confraternizações diversas.

Fora do território também se constituem âmbitos de mobilização, nos deslocamentos em veículos rurais, nas esperas em pontos de ônibus e em locais nas sedes de distritos ou municípios vizinhos, como órgãos públicos, agências bancárias, correios ou estabelecimentos comerciais, entre os quais casas de compra e venda de cacau e seringa, depósitos de materiais de construção e insumos agrícolas, oficinas mecânicas, casas de artigos religiosos, supermercados, lojas de roupas e salões de beleza. Destacam-se no mesmo sentido localidades rurais limítrofes à aldeia com reputação de serem movimentadas, que atraem indígenas em fins de semana e feriados.

Talvez o melhor exemplo da conexão entre capacidade de mobilização e participação em circuitos específicos que se estendem para fora da aldeia seja o dos indígenas que trabalharam ou trabalham em feiras da região, vendendo produtos agrícolas. Por se tratar de uma atividade que pressupõe contato com uma

16 A aldeia comporta um vasto calendário religioso, pontuado por festas devocionais específicas de famílias extensas ou nucleares, iniciadas por diferentes razões e *datas* ou pagas anualmente, destacando-se os carurus para Cosme e Damião, Santa Bárbara e os Pretos Velhos, as marujadas para Martim e as festas para Iemanjá.

ampla gama de pessoas, seja na camaradagem entre trabalhadores de barracas vizinhas ou no cultivo de fregueses regulares, ela reúne condições para incidir no processo de retorno dos parentes. O papel mobilizador da feira, aliás, remonta ao tempo em que sequer se esboçavam as retomadas, como mostra o exemplo a seguir.

Quando perguntei a Cleusa*, que vive em uma retomada com um filho e alguns netos, como ela havia ingressado no movimento, ela remeteu ao tempo em que morava em um sítio na Serra do Padeiro e trabalhava na feira. Ali, pegou amizade com Dalva*, também indígena, sitiante e feirante. Ainda que houvesse relações de longa data entre os respectivos troncos familiares, a relativa fragmentação do grupo em função do confinamento nos sítios levou àquela situação, em que a aproximação das duas ocorria fora da aldeia. Quando teve início o processo de recuperação territorial, Dalva, engajada desde o primeiro momento e sabedora das agruras que Cleusa passava vivendo em um sítio que havia se tornado diminuto para a família, disse que se informaria na aldeia e avisaria a amiga quando houvesse uma retomada na qual ela pudesse se estabelecer.

Algum tempo depois, a aldeia celebrava a festa de São Sebastião.¹⁷ Cleusa não pôde ir, mas dois de seus filhos, sim. Por meio deles, Dalva e seu cônjuge mandaram recado para que Cleusa e o esposo, hoje falecido, fossem ter com eles na primeira oportunidade. Ainda de madrugada, o casal se dirigiu à aldeia e tomou notícia de uma retomada que se destinaria a eles, caso desejassem. Eles aceitaram; a família participa até hoje do movimento. Além de deixar ver o potencial mobilizador das feiras e o papel das festas religiosas como âmbitos de encontro, o caso exemplifica mais uma modalidade de atuação das mulheres.

Finalmente, há de se ter em mente que a ampliação do acesso à internet e a inserção em redes sociais digitais abriu outra frente de mobilização. Já se acumulam exemplos de parentes cujos paradeiros eram ignorados havia décadas e que reataram contato com a aldeia por esse meio, alguns afirmando intenção de retornar. Recordando uma prima que cresceu junto a sua família nuclear, Genivaldo* contou: “Tia [a mãe da menina] carregou ela daqui quando ela era pequena. A gente estava criando a menina, mas ela levou e largou por aí, sumiu. Procuramos, procuramos e nada. Quando foi agora, ela apareceu: entrou em contato com Juliana* [sobrinha de Genivaldo] pelo Facebook”. A tia, souberam depois, deu a filha para uma mulher criar. Na conversa com Juliana, a menina contou seus sofrimentos na infância: “Ela apanhava que nem mala velha”. Genivaldo estava ansioso para revê-la.

17 A festa de São Sebastião, de 19 a 20 de janeiro, é o clímax do calendário religioso da Serra do Padeiro.

“Já tem uma filhinha, ela. Quando ela fez o contato, estava em Porto Seguro [BA]; agora, já está em Camacan [BA]. Ela está tentando chegar aqui e eu vou buscá-la”.

Como indiquei, acredita-se que mortos e encantados também atuam na mobilização. Na Serra do Padeiro, predomina o entendimento de que os mortos habitam e percorrem lugares relacionados a suas trajetórias de vida, aos contextos da morte e a outros fatores, como o esbulho. Algo similar ocorreria com encantados, *visagens*¹⁸ e outros seres, que também possuiriam seus domínios e lugares de passagem. Todos esses sujeitos estabelecem relações com os vivos, implicando-se de diversas maneiras no processo de retorno. É comum, por exemplo, recorrer aos encantados para saber se um retorno dará certo. Quando determinado indígena estava prestes a voltar, os encantados foram consultados. Pairava certa apreensão, pois ele tinha se envolvido, não havia muito, em uma briga nas imediações da aldeia. Dona Maria da Glória de Jesus, esposa do pajé, contou: “Eu mandei Lírio olhar. Lírio disse: ‘Ó, Maria, aqui só marca caixão’”. Talvez fosse melhor esperar. Os regressos, afinal, se efetivam *no tempo deles*, isto é, dos encantados.

A respeito de uma parente que estava em uma cidade bastante próxima, mas encontrava dificuldades diversas para retornar, um interlocutor observou: “Ela está tentando chegar aqui, mas está difícil. A gente precisa esperar o tempo dos encantados, porque, se ela está tão perto e não aconteceu ainda...”. Por outro lado, se as entidades determinassem que era hora de voltar e fossem desafiadas, haveria consequências. Uma interlocutora lembrava: “Eu tive de voltar porque eles [os encantados] estavam me castigando”. Em referência a esse *castigo*, descreviam-se dores no corpo, mal-estar, tontura, desmaios. “Eu tive de voltar. Porque se eu ficasse lá... Eu pensei: ‘Eu não quero ver a vida dos meus filhos se acabar de uma hora para outra’”, relatou uma senhora. “Porque, você sabe, eu dou caruru, se a pessoa deixa de dar caruru ou se não volta quando eles mandam, eles jogam o dono [da obrigação religiosa] em cima da cama. Ou os filhos...”.

Quando perguntei a um interlocutor por que ele havia regressado à aldeia, anos antes, ele respondeu: “Eu estava trabalhando, mas sempre aquela vontade de vir. Os cantos dos encantados na cabeça direto [...]. Aí, a mente foi indo, foi indo, foi indo... Aí, endoidei mesmo para vir embora. Não teve jeito. ‘Vou embora. Pronto’. Foi de uma hora para outra”. Aqui, *endoidar* tem sentido de ser presa de uma ideia fixa, que só se dissolve com o regresso. Outros relatos, porém, referiam-se a parentes que retornavam efetivamente tendo visões, ouvindo vozes e *não falando coisa com coisa*. Uma jovem se lembrava do estado em que uma parente havia regressado da cidade: “Ela ficava andando para cima e para

18 Na Serra do Padeiro, *visagem* frequentemente alude às aparições dos mortos, mas não se trata do único sentido do termo, que faz referência também a outras entidades que se deixam notar.

baixo. ‘Meu deus, estou vendo isso, estou vendo aquilo outro [...]. Ai, ai, ai, tem um negócio me comendo!’ . Botavam ela nas ambulâncias amarrada – amarrada mesmo – e levavam para o hospital. Ela tomava [remédio] tarja preta”.

Em depoimento a Couto (2008, p. 129-130), Rozi (Rozildo Ferreira da Silva), filho de seu Lírio e dona Maria, que hoje não mora na aldeia, descreveu o que lhe sucedeu quando vivia em Santa Cruz Cabralia (BA) junto a Babau, trabalhando como garçom. A certa altura, disse, passou a não controlar o que dizia, a se sentir estranho, ter visões e incorporar grande quantidade de encantados, em sequências ininterruptas. Segundo seu relato, à época, Babau disse que eles deveriam retornar à Serra do Padeiro, para ajudarem seu Lírio. No caminho, Rozi já foi “relatando a história do que ia acontecer”, isto é, anteviu a recuperação territorial. (COUTO, 2008, p. 130)

Em algumas reconstituições de retorno, os mortos exerciam sobre os parentes na diáspora pressão análoga à dos encantados, insinuando ou revelando sua presença aos vivos, manifestando-se principalmente em sonhos. Na Serra do Padeiro, ao passo que a incorporação de encantados é um pouco mais generalizada, poucas pessoas podem receber mortos. Quando baixam, eles dão recados e conselhos; muitas vezes, são invocados para revelar aos vivos onde guardaram, antes de morrer, objetos de valor que não se consegue encontrar. Relatava-se que João de Nô era capaz de mediar a relação com os mortos, *colocando mesa* para que eles se manifestassem em pessoas que *tinham corpo* para recebê-los. Diz-se que o próprio João de Nô, que tem se manifestado na recuperação territorial, já o havia feito antes, em ao menos uma ocasião. Conforme depoimentos, ele retornou para perdoar uma filha que estava moribunda e não conseguia partir sem a intervenção do pai, com quem havia se desentendido muitos anos antes. “Ela estava penando, ele teve que vir, para ela descansar em paz”, contou uma interlocutora.

As narrativas acerca da atuação direta dos mortos no processo de retorno comportavam, geralmente, alusões despersonalizadas. Em outros casos, porém, o regresso era associado a um indivíduo específico. Na seção anterior, observamos como a morte de parentes pode motivar regressos. Vale examinar um retorno associado em outra chave a um parente morto. Depois de viver em fazenda e na cidade, ainda criança, Gledson* se mudou para uma retomada na companhia dos pais e irmãos. Ali, viveram durante anos, até que o pai adoeceu e morreu. Passado algum tempo, a mãe de Gledson se casou novamente e a família se mudou para uma cidade vizinha. “Foi a segunda vez em que eu fui morar na rua. Só que agora na companhia da mãe e do padrasto, porque meu pai ficou aqui”. Ele

contou que partiu contrariado, sofrendo por se afastar do local de sepultamento do pai. Porém, não podia fazer nada, porque era “de menor”.

Anos depois, já adulto, Gledson procurou o cacique e retornou. “Agora não quero sair mais. Até mesmo falecer... Eu quero ser velado aí mesmo na Serra [do Padeiro]. Meu caso é esse”. Referindo-se à situação, a madrinha de Gledson, que acompanhou de perto os últimos tempos do compadre, era mais explícita acerca das conexões entre o retorno e o que seria uma obrigação do jovem diante do finado. Ela recordava que, já debilitado, ele conversava com o filho: “Na beira do fogo, ele dizia: ‘Ó, meu filho, tome conta de sua mãe. [...] E nunca saia da aldeia. Você fique na aldeia, não saia da aldeia, não’. Aí, foi quando a mãe saiu – ele era pequeno, não podia fazer nada. Agora, voltou”. Pouco depois do retorno de Gledson, a mãe e os irmãos regressaram também.

Além das reconstituições de retornos que aludiam explicitamente à atuação dos mortos e encantados, registrei depoimentos com menções mais vagas a mecanismos de atração territorial incontornáveis – mecanismos que alguns também atribuíam às determinações do parentesco e das entidades não humanas. Para citar um exemplo, uma interlocutora contou que, na diáspora, tudo que ela tentava fazer “dava errado”. Constantemente, ela sentia vontade intensa de retornar. “Já era o chamado, já era o grito dentro de mim”.

Certa ocasião, um jovem, Paulo*, enumerou uma considerável lista de incômodos com seu tronco familiar. Falava da arrogância de alguns, da implicância de outros, e de injustiças contra sua família nuclear e membros de sua família extensa. Como ele lamentasse o estado das coisas e dissesse não acreditar que ele se alteraria, perguntei por que seguia vivendo na aldeia e se, eventualmente, não seria mais feliz em outra parte. Prontamente, Paulo disse não se tratar de escolha, mas de uma sina, que todos os indígenas teriam de cumprir. “Por mim, eu viveria em qualquer lugar, até no lixão, catando lixo, ou trabalhando para os outros. Mas, para cá, todo mundo volta. Quem não volta por bem, volta por mal. Mesmo se estiver morto. A alma volta chorando”.

A noção de que a *aldeia é o lugar do índio* aponta a razão não contingente do retorno. “Você pode ir para o fundo do mundo, mas sempre volta para dentro da aldeia”. Como explicou Paulo, até os mortos seriam abarcados pela sina. Dividindo os retornos em duas categorias – os que *voltam por bem* e os que *voltam por mal ou a pulso* –, ele indicava que certos regressos só ocorreriam à custa de sofrimento. Essa era também a conclusão de outro interlocutor, em relação a uma tia: “Ela ficou na rua, aí viu que o negócio era feio e pegou o caminho da roça. Já está até fazendo a casinha dela. É assim que aprende: tem que largar lá”.

Na Serra do Padeiro, entende-se que mesmo aquele que se foi há muito, *que fez o papel de um bicho*, rompeu com os parentes e jurou nunca mais pisar na aldeia, certamente retornará algum dia, por determinação do parentesco e dos encantados. Evidenciando a conexão entre os desígnios dessas entidades e a sina dos Tupinambá, um interlocutor asseverou: “Quando os encantados querem, a gente não tem como escapar. Nós somos um instrumento dos encantados. A nossa sina... Nós estamos aqui por um propósito, e esse propósito são os encantados e a terra. São os encantados que comandam a gente. E mais nada”. Em um exercício de imaginação em torno do futuro do grupo étnico, que se conecta ao estabelecimento no presente de condições para sua realização, os parentes vêm acalentando o *grande retorno*, um abarcador retorno em potencial, interrogando-se como será a vida quando todos que estão espalhados tiverem regressado.

REFERÊNCIAS

- ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.
- ALARCON, D. F. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- ALBERT, B. Postscriptum: quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.
- ALMEIDA, A. W. B. Instrumentos etnográficos para uma “nova descrição”. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015. p. 11-36.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. *Resposta a solicitação de informações – SIC nº 3406801*. Brasília, DF: Sesai/MS, 28 nov. 2019.
- COMISSÃO EXECUTIVA DO PLANO DA LAVOURA CACAUEIRA. *Rondônia, um irreversível polo cacauero*. [S. l.]: Ceplac, 1978.
- COSTA, E. F. J. *Da corrida de tora ao poranci: a permanência histórica dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia*. 2013. Dissertação (Mestrado profissional em Desenvolvimento Sustentável junto a povos e terras indígenas) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.
- COUTO, P. N. A. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

- MACÊDO, U. *A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- MAGALHÃES, A. M. *A luta pela terra como “oração”: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- PAVELIC, N. L. B. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. 2019. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Salvador; Paris, 2019.
- ROCHA, C. C. *“Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia)*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- SANTOS, R. R. *Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Econômicas) – Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- SILVA, L. F.; ÁLVARES-AFONSO, F. N. O polo cacauero de Rondônia. *Cacau Atualidades*, Ilhéus, v. 13, n. 3, p. 11-15, 1976.

AGRADAR OS E AGRADECER AOS DEUSES: SER ATACADO ENTRE POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE DO BRASIL

TO DELIGHT AND TO THANK GODS: BEING ATTACKED AMONG INDIGENOUS
PEOPLES IN THE NORTHEAST REGION OF BRAZIL

Resumo

Minha experiência etnográfica caracteriza-se por uma imersão progressiva no mundo ritual dos Índios Pankararé (Estado de Bahia) e Pankararu (Estado de Pernambuco). O objetivo desse artigo é apresentar alguns dos elementos que possibilitaram essa pesquisa. As relações mantidas com o mundo invisível são essenciais nos rituais observados: através do sonho, do transe de possessão ou da visão, elas favorecem a aquisição de conhecimentos e a elaboração dos rituais. Mostrarei como habilidades pessoais para o sonho, descobertas durante meu campo, entraram em ressonância com experiências individuais indígenas. Diversas doenças menores que contraí foram interpretadas como “ataques” de entidades invisíveis. Eu tomava conhecimento, através do meu próprio corpo, do esquema clássico das relações com o mundo invisível, que consiste em uma oscilação constante entre, de um lado, a recusa pessoal e o ataque cósmico, e, do outro, a aceitação pessoal e proteção. Agradar os e agradecer aos Deuses aparecem como maneiras viáveis para diminuir os ataques.

Palavras-chaves: Rituais. Mundo invisível. Índios Pankararu. Índios Pankararé.

Abstract

A progressive immersion into the ritual worlds of the Pankararé and Pankararu Indigenous peoples (States of Bahia and Pernambuco) characterizes my ethnographic experience. This article aims to expose the elements that allowed me to conduct this study. Relationships with the invisible world are essentials to the observed rituals: through dreams, possession, or vision, they favor knowledge acquisition and ritual elaboration. I will show how personal abilities to dream I discovered during my fieldwork among the Pankararé Indigenous people entered in resonance with indigenous personal experiences. Many minor sicknesses I contracted were interpreted as attacks of malevolent

¹ Cyril Menta, Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne, Université Paris-Nanterre, França, Cyril Menta é antropólogo. Realiza pesquisas empíricas desde 2010 junto aos Índios Pankararé (Estado da Bahia) e desde 2014 com os Índios Pankararu (Estado de Pernambuco). Trabalha principalmente sobre as práticas rituais destes povos, e as formas de sua transmissão. *E-mail:* cyril.mentaoo@gmail.com.

entities. I learned by my body the classic scheme of the relationships with the invisible beings, consisting of constant oscillation between a personal refusal and cosmic attacks on the one hand, and, on the other hand, personal acceptance and protection. It appears necessary to delight and to thank invisible entities, to minimize the attacks.

Keywords: Rituals. Invisible world. Pankararu indigenous people. Pankararé indigenous people.

Numerosas abordagens etnográficas e analíticas existem sobre o ritual. O antropólogo interessa-se por sua função dentro de uma sociedade, a estrutura subjacente de seu desenrolar, pelos mitos que podem acompanhá-lo ou fundamentá-lo, pela sua invenção, pelas relações, múltiplas e variadas, que nele se tecem etc. Minha própria metodologia foi inspirada pela abordagem relacional ou pragmática desenvolvida por Houseman e Severi (2009): a consideração das relações, tanto entre humanos quanto entre humanos e não humanos, é essencial na definição de um ritual. Me interessei pelo ritual “em si mesmo e para si mesmo” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 598), mas também pela sua transmissão intra e interétnica. Realizei uma “multi-etnografia” (Menta, 2020) de 22 meses junto, sobretudo, aos índios Pankararu (Pernambuco) e Pankararé (Bahia). Evidenciei a aprendizagem ritual, tanto dentro de um grupo quanto a respeito de seu ensino para outros povos.

Os rituais analisados são coletivos e domésticos: curas xamânicas, rituais das máscaras praiás e o ritual toré. Eles são interdependentes: a cura xamânica é realizada com o objetivo de restabelecer a saúde de um indivíduo, que pode depois agradecer às entidades invisíveis responsáveis pela cura com a organização de um ritual praiá. Trata-se de uma forma de pagamento incluída em uma economia cósmica. O toré intervém no fim de um praiá. (Menta, 2017)

Os Pankararu e Pankararé estão implicados em uma guerra cósmica sem trégua que opõe entidades invisíveis benevolentes e maliciosas. Essas últimas estão na origem das doenças e devem ser combatidas durante as curas xamânicas; o praiá e vários elementos que o compõem consistem em uma guerra; o toré é o grito da vitória final, ritual ao qual todos podem participar. (Menta, 2017)

As relações com o mundo invisível são centrais, tanto no plano ritual quanto nos planos social e político. Existem diferentes modalidades relacionais: sonho, transe de possessão, visão, escuta atenta e concentração são as tantas maneiras de ouvir mensagens ou de comunicar-se com o mundo invisível. Minha inserção no mundo ritual dos Pankararé e dos Pankararu foi grandemente favorecida por uma descoberta, junto aos Pankararé em 2012, de uma faculdade pessoal para o sonho e os encontros oníricos. Meu estatuto então mudou. Eu

não era apenas mais um antropólogo observando as tradições indígenas. Minha presença tomou, aos olhos indígenas, uma outra significação.

Arnaud Halloy (2009) conta sua experiência pessoal da aprendizagem do transe de possessão no âmbito do xangô de Recife. Ele desenvolve uma metodologia particular, inspirada por Jeanne Favret-Saada (1990, 1999), aspirando a conservar, com essa introspecção íntima, uma certa objetividade científica. Um dos pontos que aborda é a “ressonância” que seu percurso pessoal pode ter, ou não, com as experiências individuais vividas pelos outros iniciados. Essa “ressonância” é para mim pertinente: meus sonhos ecoavam o esquema relacional indígena, e seus conteúdos me conferiam um lugar especial, me inserindo em uma rede de especialistas rituais, dançadores e cantadores. Junto com eles, eu participava da guerra simbólica, sofria ataques, recebia flechas: várias vezes fiquei doente, com dor de cabeça, febre, dor de barriga, sono, aparição de manchas vermelhas no corpo, segundo um esquema clássico dos encontros oníricos não desejados e não controlados. Neste artigo relatarei minha inserção no mundo ritual através de alguns desses encontros pessoais com o mundo invisível, e os analisarei dentro do âmbito das culturas dentro das quais realizei minhas etnografias. Primeiramente, contarei o primeiro ataque que sofri, a partir do qual aprendi progressivamente a agradecer os e agradecer aos deuses. Minha aprendizagem do mundo ritual se fez com relações ao invisível.

PRIMEIRO ATAQUE

Para relatar fielmente a cronologia da minha aprendizagem das relações com o mundo invisível dos índios Pankararu e Pankararé, me parece importante detalhar os motivos da minha chegada ao Brasil e da minha primeira experiência etnográfica com os Pankararé.

Em 2009, fui a Salvador, na Bahia, para realizar um mestrado em cotutela entre a Université Lumière Lyon II e a Universidade Federal da Bahia. Meus encontros e minhas conversas com alguns professores – sobretudo Carlos Caroso e Maria Rosário de Carvalho – foram determinantes para a minha formação profissional e para a escolha do meu campo de pesquisa. No ano seguinte, viajei para Paulo Afonso, no coração do sertão baiano, cidade de onde pude ir para o Brejo do Burgo, terra do povo Pankararé.

Meu primeiro campo foi curto. Durante cinco semanas, tentei colher dados sobre a emergência étnica desse povo, sua aparição na cena política e as diligências de formalização da sua identidade enquanto povo indígena e de demarcação territorial. Durante esse campo, tive a oportunidade de assistir a um

ritual doméstico, convidado pelo cacique Afonso, no terreiro do Amaro, situado a 15 quilômetros da aldeia. Seu filho, Orlette, me explicou: “não, não vai ser nada demais não, apenas um trabalho”. Eu ainda não conhecia a terminologia ritual e tinha dificuldades em imaginar o que poderia ser “um simples trabalho”. A literatura etnográfica não explicava nada sobre o tema, pelo menos eu não tinha lembrança nenhuma disso. Eu me sentia um pouco perplexo, imaginando-me convidado para um ritual, mas para “trabalhar”, como eu costumava fazer ao acompanhar os índios nas roças. “Trabalho” designa, nesse contexto, um ritual doméstico. Fomos até Amaro de trator, com a carroça cheia de comidas, panelas, gentes, cadeiras, cobertores... O necessário para os próximos dois dias. Durante duas horas, a carroça balançava, as conversas eram vivas. Passávamos ao lado de mandacarus enormes. Fizemos algumas paradas no caminho: ao pé de árvores específicas, alguns iam acender velas, se ajoelhar e rezar em silêncio.

Ao longe, já se avistava o terreiro. No meio do mato, foram elevadas algumas construções, para o conforto dos participantes e dos visitantes ou por obrigação ritual. O centro desse espaço parecia ser um pé de jatobá: tudo foi construído ao redor desse pé. Me explicaram o que eu poderia fazer ou não, aonde eu poderia ir. Ao longo do dia, me davam uma ideia daquilo que eu podia saber. Eu esperava ansiosamente pelo início do ritual para saber o que ia acontecer. Não costumava perguntar esse tipo de coisas para não atrapalhar o desenrolamento do dia.

Quando a noite já estava bem avançada, chamaram todo mundo para dentro de uma pequena sala redonda, totalmente pintada de branco, luminosa graças a algumas velas. Homens e mulheres sentaram-se solenemente. Algumas preparações do espaço foram necessárias. Nessa pequena sala, Afonso ocupava o lugar central. À sua frente, tinham colocado um pedaço de pano no chão. Nele, cabaças continham líquidos (jurema e garapa) e tabaco. Os homens estavam sentados à sua direita, e as mulheres à sua esquerda. Muitos deles acenderam seus cachimbos e logo apareceu na sala uma fumaça densa e incômoda para meu nariz não acostumado. Afonso começou a cantar. Nesse dia, tive minha primeira conversa com uma entidade invisível, o Caboclo Aboiador, dono do terreiro do Amaro. Ele chegou no corpo de Afonso, que o tinha chamado, para poder conversar com as pessoas presentes. Ele me perguntou quem era eu e o que eu estava fazendo ali. Conversemos brevemente, e ele me desejou as boas-vindas. Assim aconteceu meu primeiro encontro com uma entidade do mundo invisível pankararé. Depois disso, foi cuidar de outras pessoas, respondendo a perguntas, aconselhando-as ou repreendendo-as. Foi um encontro rápido, totalmente despreparado e carregado de desconhecimentos. Por exemplo, eu não sabia muito

bem com quem eu estava falando: quando eu dizia “tu”, era para Afonso ou para o Caboclo Aboiador? Eu estava confuso. Não se tratava de “não acreditar”, mas de uma incompreensão relativa ao meu desconhecimento do fenômeno.

Essa foi minha primeira experiência direta com o invisível, mas eu sentia, através dos atos dos Pankararé, sua onipresença. Esse encontro ritual, tão fugaz quanto incompreendido, abria, assim, as portas para minhas futuras pesquisas. A literatura a respeito dos rituais indígenas no Nordeste do Brasil analisa finamente os agenciamentos recentes, em termos de “invenção”, e a vontade de criação de uma fronteira interétnica com os não-índios. O toré é analisado como “símbolo diacrítico da indianidade” na região. Isso não me parecia falso, mas insuficiente para analisar a complexidade ritual dos Pankararé. Aquilo que acontecia durante os rituais permanecia desconhecido. Decidi iniciar pesquisas sobre rituais e analisar as relações que nele se estabelecem, a centralidade das entidades invisíveis.

Um primeiro campo sempre apresenta dilemas: decide-se realizar uma pesquisa com um tema fixo, predefinido, mas sem conhecimento da realidade local. Fui pela primeira vez a campo com a intenção de trabalhar sobre política, mas logo me interessei pelos rituais. Sem a bagagem intelectual necessária, é difícil trocar de tema durante o campo. A única possibilidade é começar a pensar e engatilhar para próximas pesquisas. A imprevisibilidade é uma postura essencial para mim e acho que descreve bem meu percurso enquanto antropólogo. Sempre acolhi qualquer eventualidade, aceitei aquilo que nem sequer tinha imaginado.

Iniciei essa nova pesquisa sobre rituais sob a orientação de Carlo Severi na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris e voltei em 2012 para o Brejo do Burgo. Fui acolhido na casa de Afonso, e fiquei o mais próximo possível das conversas e das ações políticas e rituais. Participava o quanto possível da vida cotidiana.

Afonso tem uma roça no Amaro. Um dia, fomos até lá acompanhados de trabalhadores. Já conhecia a distinção entre “trabalho” e “trabalho”, e sabia que dessa vez íamos com a intenção de trabalhar na roça. Os dias eram quentes e cansativos. Em uma noite, um encontro iria modificar totalmente minha relação com meu campo. Trata-se de encontro onírico que relato aqui, assim como as suas consequências imediatas. Fui deitar-me em minha rede, não era tarde e outros homens ainda estavam conversando à beira do fogo. Lembro-me de ter acordado várias vezes nessa noite.

A obscuridade ainda era total quando me levantei definitivamente. Fui reacender o fogo e colocar água para ferver e preparar o café. Outros homens,

que tinham dormido em redes ou no chão, acordaram e aproximaram-se do fogo enquanto os primeiros raios do dia apareciam ao longe. Estávamos acorados ao redor do fogo, tentando nos esquentar um pouco, os olhos ainda nebulosos. Alguém me perguntou:

– E aí Cirilo, dormiu bem? Faz tempo que tu se levantou?

– Tranquilo. E vocês?

Trocamos algumas palavras anódinas e contei:

– Encontrei um cachimbo na minha rede agora de manhã, de quem é?

De ninguém, mas todos ainda não estavam acordados.

– Pode ser de Galego, mas não sei por que ele teria deixado esse cachimbo na tua rede...

– Tive um sonho de noite. Vou contar por que não costumo me lembrar dos meus sonhos. Eu estava aqui mesmo, deitado nessa mesma rede que tem aqui. Eu não dormia e eu vi um homem se aproximar. Agora esse homem não era bem homem comum não, ele não andava normalmente, tenho a impressão de que levitava a uns trinta centímetros do solo. Aí, ele se aproximou da minha rede e me deu um cachimbo e me falou: “toma”. Então respondi: “Não, obrigado, mas eu não quero. Não fumo, nunca fumei e não quero fumar”. E ele: “Tem certeza que não quer fumar?”. “Sim, obrigado”. E ele foi embora com seu cachimbo na mão.

– E você não pegou o cachimbo?

– Não, não peguei. Ainda falei que o cachimbo fedia e que eu não queria.

– Tu falou pra ele que cachimbo fede?

– Sim... que eu nunca fumei e que não queria começar agora com cachimbo.

Depois de um momento, um deles falou:

– Cirilo, não devia ter recusado. Esse homem não era desse mundo. Era um Caboclo, e ele veio para te oferecer o seu cachimbo. Os Caboclos gostam quando alguém manda fumaça pra Eles,² foi por isso que Ele apareceu, para tu mandar pra Ele, para Ele te proteger também. Mas você recusou...

Eu não sabia o que pensar dessas explicações. Sem refletir muito sobre o fato, depois de alguns dias, já na aldeia, acordei com febre, manchas vermelhas no corpo, dor de cabeça, dor nos músculos e provavelmente outros sintomas dos

2 As entidades invisíveis são verdadeiros agentes sociais. O uso da maiúscula permite distingui-los de outros agentes sociais.

quais não me lembro agora. Fui para o posto de saúde e o médico me recomendou tomar paracetamol, descansar e beber muita água.

A partir desse momento, comecei a ser bastante vigiado: quando queria jogar futebol, eu escutava: “Cirilo, volta pra cá, tu tem que descansar, tu não pode correr nem ficar no sol”, ao que respondi: “Não, mas eu vou de goleiro, vou ficar na sombra mesmo”.

Depois de alguns dias, não via nenhuma melhora. Na sexta à noite, Gilvaneide, uma das filhas do cacique Afonso, apareceu em casa e disse: “Cirilo, sei o que seria bom pra você. Tu tem que fumar, com cachimbo, mandar fumaça pro ar”. Ela preparou seu cachimbo e me explicou como fumar. Eu devia tomar cuidado, o fumo era forte e o cachimbo também. Experimentei. Me recomendava, dessa vez de verdade, ou pelo menos no mundo físico, fumar um cachimbo para me curar. Os remédios do médico não deram certo. Gilvaneide apareceu com outra solução: a fumaça seria interpretada pelo Caboclo como um presente meu, como uma aceitação da nossa relação. Ele voltaria para proteger-me ou deixar-me em paz. Fumei e fui me deitar. No dia seguinte, eu não sentia nenhum dos sintomas que me incomodaram tanto nos dias anteriores.

SER ATACADO

A partir de 2014, em complemento ao meu campo junto aos Pankararé, iniciei outro no Brejo dos Padres, aldeia Pankararu no Estado de Pernambuco (Menta, 2020). Na última vez que fui a essa aldeia, em janeiro de 2020, fiquei doente mais uma vez: dores de cabeça, dor de barriga e cansaço. Recuperei-me já no dia seguinte. Fui conversar com Vasco, jovem liderança pankararu, e expliquei o que tinha acontecido. Ele olhou para mim, com um cachimbo na mão: “Cirilo, qual o nome daquela antropóloga francesa que fala de ‘ser afetado?’”. “Jeanne Favret-Saada”, respondi. Eu não sabia que ele conhecia esse trabalho, que ele tinha lido para se preparar para um concurso de pós-graduação em antropologia na UFPE. Falei um pouco da autora, de seu trabalho, e o paralelo que ele estabeleceu entre minha presença e os eventos que me atingiam eram evidentes para ele.

Jeanne Favret-Saada realizou sua etnografia no Bocage francês com a firme intenção de trabalhar sobre feitiçaria. Ela conta seus primeiros meses de total esterilidade no campo. Ela fazia perguntas, tentava obter informações, mas os rostos se fechavam logo e seus interlocutores explicavam que aquilo que ela queria saber não existia mais, culpavam a ignorância dos habitantes das cidades vizinhas. Progressivamente, ela aceitou a ideia de que um feitiço havia sido feito

contra ela, enquanto se acumulavam infelicidades pessoais. Ela foi “pega” pelos feitiços, inofensiva frente aos bruxos, e se tornou feiticeira aos olhos de seus interlocutores, bruxa. Ela foi profundamente “afetada” pelo campo e foi somente a partir desse momento que falar com ela sobre esses temas fazia sentido.

Outros autores tiveram uma experiência similar, como Marcio Goldman, em sua pesquisa sobre o candomblé em Ilhéus. Ele estabelece uma comparação entre seu trabalho e o de Favret-Saada (GOLDMAN, 2005, p. 150), a respeito desta noção de “ser afetado” pelo campo:

Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder se reduzir a prática etnográfica. Trata-se, em suma, como escreve a autora [...], de conceder “estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional”, evitando a “desqualificação da palavra indígena” em benefício da “promoção da do etnógrafo”, assim como a armadilha suprema de imaginar que fazer etnografia significa “explorar as trevas com uma filosofia das Luzes” [...].

O “ser afetado” aparece como uma metodologia aplicável, reproduzível em muitos campos. Ao contrário, “ser atacado” não é uma postura etnográfica. Não se trata de se deixar atacar por entidades invisíveis como se pode deixar afetar. É imprevisível e provavelmente restrito à poucos campos. Os antropólogos podem ser afetados por um campo com os Pankararu ou com os Pankararé, no sentido de Favret-Saada ou de Goldman sem, no entanto, ser atacado por entidades invisíveis. Ser atacado provavelmente é uma incidência local do ser afetado. Trata-se de uma expressão emic muitas vezes utilizada para designar os indivíduos que apresentam um certo tipo de doença: foram atacados, sofreram um ataque, foram flechados.

Essa implicação física total descrita por Favret-Saada revelou-se como uma origem importante para muitos conhecimentos adquiridos:

Pois então, eles falaram disso comigo somente quando pensaram que eu tinha sido “pega” pela feitiçaria, quer dizer, quando reações que escapavam ao meu controle lhes mostraram que estava afetada pelos efeitos reais – frequentemente devastadores – de tais falas e de tais atos rituais. (p. 157)

Uma certa noite, durante o despacho de uma filha de santo recentemente falecida, Goldman escutou uns atabaques ao longe. Ele percebe depois que esses tambores não pertenciam a esse mundo. Esse momento lhe permitiu estabelecer uma “comunicação involuntária”.

Arnaud Halloy (2009) estabelece uma distinção entre o tempo da tomada (*le temps de la prise*) e o tempo da retomada (*le temps de la reprise*). A tomada é feita pelo orixá [ou pelo feitiço, no caso de Favret-Saada], o momento da aprendizagem do transe de possessão. A retomada acontece seis meses depois do último transe. Ele pode então analisar suas notas e efetuar um trabalho de objetivação.

No meu caso, o primeiro ataque sofrido me colocou em uma posição particular dentro das relações existentes na aldeia. À Jeanne Favret-Saada, lhe foi atribuído o papel de feiticeira. Eu era um antropólogo capaz de elaborar conhecimentos através dos sonhos. Os Pankararu, mais que os Pankararé, talvez possuam uma grande experiência da presença de antropólogos. Eles têm o costume de ver esses cientistas particulares andarem pela sua aldeia. Geralmente passam pouco tempo, nunca voltam depois do seu primeiro campo e vão de casa em casa com um gravador na mão. Para realizar o tipo de campo que eu realizei, necessita-se tempo, muito tempo e paciência para entender os rituais e as relações com o mundo invisível.

A questão da afetação aparece em diversos momentos do trabalho de Favret-Saada (2005, p. 155) como um dispositivo reflexivo. “Não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria e adotei um dispositivo metodológico que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente”. Essa postura pode ser perigosa, tanto fisicamente como psicologicamente. No entanto, nunca me perguntei se devia sair desse sistema, instalar-me com outras famílias menos envolvidas com rituais. Isso talvez porque eu nunca procurei participar dessa maneira, não fez parte de um dispositivo reflexivo. Queria observar os rituais para poder entender como funcionam e fui “pego”, não totalmente de maneira igual a Favret-Saada, Halloy ou Goldman, que foram pegos por feiticeiros ou orixás: eu fui pego numa espiral. Isso significa que, para os Pankararé e para os Pankararu, as relações com o mundo invisível são certamente dons,³ mas também são obrigações, não podem ser abandonadas.

3 A palavra “dom” é polissêmica. No contexto ritual, pode designar uma relação particular mantida por uma pessoa com uma entidade invisível (por exemplo: “Fulano tem um dom” significa que essa pessoa mantém uma relação com uma entidade); ou uma capacidade pessoal para certas coisas específicas (o dom para fazer cachimbo na raiz da jurema). “Dom” também é sinônimo de “presente”, designa uma coisa oferecida, sem julgamento sobre o seu valor. As relações com o mundo invisível são “dons”, presentes muito valorizados por alguns e dos quais se pode desfrutar, com a única condição de respeitar as obrigações requeridas.

Os ataques são frequentes. Trata-se do esquema clássico através do qual a maioria dos especialistas rituais descobre seu dom. Os ataques são o resultado de uma negação do indivíduo em aceitar a relação proposta pelas entidades invisíveis. Muitas vezes, o indivíduo a recusa porque a responsabilidade é muito grande.

Eliade (1964) já tinha analisado a doença como uma das maneiras de iniciar as relações com o mundo invisível. Entre os Pankararu, essas doenças denominam-se “chamadas”. A ideia de não-intencionalidade individual é central, a de um destino ou de um roteiro a cumprir. Cada pessoa em relação com uma entidade invisível pode potencialmente ser curador porque as entidades são auxiliares das curas. Essas chamadas são as *sickness vocation* evocadas por Guss (1982) – ver também Mura (2013) no caso dos Pankararu. Assim, são as entidades que decidem iniciar a relação, e não o indivíduo. A ambição pessoal, nesse sentido, é mal percebida.

Vemos aqui o exemplo de um curador famoso entre os Pankararu, João Gouveia:

Nessa época, eu vivia doente. Tinha dores de cabeça, de barriga, não comia, eu deitava sem dormir. [...] Minha mãe me levava na casa de velhos rezadores. E eles diziam: “é um encantado que tá perseguindo ele, que tá rodeando”. Então um dia eu cá... e nesse momento, me falaram que aquele que tô zelando chegou e falou que ia cuidar de mim e que, se eu não cuidasse dele, ele levaria até meu couro debaixo do chão. Quase morri. (João Gouveia)

Vemos aqui a questão da obrigação que evoquei acima, assim como a necessidade de cuidar da entidade para se livrar da doença. Um único especialista ritual, entre todos que encontrei, não conheceu essa doença inicial. José Auto é cacique pankararu e curador reconhecido:

Ao contrário de quase todos os outros curadores da aldeia, eu não sofri, nunca fiquei doente, porque eu sempre aceitei. Eu sempre falo que não sou fanático dessas coisas, não gosto de andar com cachimbo. Quando era moleque, eu me escondia do meu pai para não ter que fumar, mas eu também nunca recusei quando ele me pedia. Porque os outros são teimosos. Eles não acham que isso pode prejudicá-los, dizem que vão ver um curador e que serão curados para sempre, mas não é assim que funciona. O encantado sabe que você tem a bagagem para trabalhar com Ele, é Ele que te escolhe. E se Ele percebesse que você recusa, que você não quer aceitar,

Ele se afasta de você e deixa brechas para o inimigo atacar. É aí que você fica doente, e a única solução é aceitar. (José Auto)

Segundo José Auto, o fato de ter aceitado imediatamente a relação proposta pela entidade permitiu ter logo sua proteção e não sofrer, ao contrário de João Gouveia e muitos outros curadores. Meu caso pessoal não foi interpretado como o de um possível curador, mas o de alguém com quem as entidades escolheram se comunicar. Nem todos os indivíduos que ficam doentes são curadores. Essas doenças iniciais podem ser curadas muito rapidamente ou anos depois.

Aceitar essas relações significa estar implicado em obrigações. Esse tipo de relação é muito próxima ao que foi definido como “relações assimétricas” por Fausto (2008) ou Costa (2017): as entidades oferecem proteção em troca de atenção, comida, fumaça. Algumas pessoas recusam essas relações. Outras, depois de aceitar, deixam de cuidar da entidade. Nesses casos, as doenças podem voltar depois de algumas semanas, meses ou anos. É necessário agradecer as entidades e agradecer-lhes perpetuamente. Caso contrário, Ela pode se afastar novamente e parar de proteger o indivíduo, deixando assim toda liberdade às entidades maléficas para atacar. Afastando-se, Ela pode se aproximar de outra pessoa. (CESARINO, 2014)

AGRADAR E AGRADECER AOS DEUSES

Vamos voltar especificamente à minha experiência pessoal. No dia seguinte ao de ter fumado meu primeiro cachimbo, um dos filhos do cacique me ofereceu outro, um cachimbo pessoal. Ele me ensinou a fumar, compartilhava seus conhecimentos comigo, sua experiência. Foi possível, depois de uns dias, mostrar minhas habilidades com um cachimbo na mão, mostrar como eu também jogava fumaça no ar. Os índios fumam geralmente orientando seus pensamentos para o mundo invisível e seus habitantes: a maneira de fumar é assim, específica. O cachimbo é tomado na mão direita, utilizada para maximizar a fumaça jogada no ar. Fumar cachimbo necessita de uma aprendizagem, por observação e imitação, e em meu caso, acentuadas. Mais tarde, outros cachimbos me foram oferecidos. Aprendi que os cachimbos utilizados em contextos rituais são batizados, operação performativa através da qual o cachimbo é oferecido a uma entidade, ou seja, um dono invisível é atribuído ao objeto. Um grande respeito deve ser mostrado pelo cachimbo. Um dos vizinhos de Afonso me contava sobre o “dom” de seu filho na confecção dos cachimbos. Assim, depois do primeiro ataque e da cura, eu entrei progressivamente no campo das relações

com o mundo invisível. Meus interlocutores não me ofereciam explicações porque eu perguntava a respeito, mas porque eram informações que eu precisava conhecer para não errar.

Fumar o cachimbo também permitiu que eu me integrasse melhor na aldeia. O humor é um bom indicador da inserção do antropólogo nesse tipo de campo. A zombaria é sempre utilizada junto a pessoas queridas. Por exemplo, estávamos uma noite no Amaro, esperando um ritual doméstico começar. Dentro do poró, espaço reservado aos homens, eu conversava quando alguém me perguntou:

– Cirilo, como é o nome do teu presidente, lá no teu país?

– É o François Hollande, respondi com um forte sotaque francês.

Percebi que esse nome não evocava nada a eles, e não criava nenhuma reação. Eu falei:

– Mas ele é novo, é presidente só desde umas três semanas. O outro era o Sarkozy.

Até hoje me pergunto por que riram tanto, se foi simplesmente o nome ou algumas lembranças desse presidente. Mas o fato é que decidiram chamar-me de Sarkozy, a partir desse momento. Um deles então me falou, um pouco mais tarde na mesa de conversa, com um tom muito sério e um pouco cansado:

– Sarkozy, hoje eu tô bem cansado, sabe. Ai, acho que eu vou deixar você fumar no meu lugar. Hoje eu não vou aguentar não....

Apesar do tom sério, eu sabia que ele queria me enganar, pois ele era um dos personagens rituais centrais. Logo em seguida, um outro falou:

– Sabe, Sarkozy, eu também tô me sentindo bem cansado hoje. Acho que vou deixar você fumar no meu lugar.

Eu fingi aceitar.

– Ok, sem problema. Mas como faço para fumar assim sem parar?

– É simples, quando tu percebe que vai apagar, coloca mais fumo e acende. Não deixa apagar e não para de mandar fumaça.

Essa cena foi acompanhada por muitos risos, e foi lembrada durante muitos anos.

Quando cheguei à aldeia pankararu pela primeira vez em 2014, meu cachimbo permitiu que eu me integrasse muito rapidamente ao mundo ritual,

junto a alguns especialistas ou jovens participantes. Logo na primeira semana da minha chegada, vários rituais aconteceram, aos quais me apresentei acompanhado do meu cachimbo, como fazem muitas pessoas. Não para ostentá-lo, mas para fumar discretamente observando os rituais, o cachimbo funcionando assim, como proteção. José Auto conhecia a história do meu cachimbo e explicava aos outros: “ele é antropólogo, mas ele tem uma visão boa, bem melhor do que muitos aqui. Ele me contou uma história. Posso contar, Cirilo?”. Ele contava meu encontro onírico, a doença e a cura. “Isso é uma visão muito valiosa. O encantado se aproximou dele e mandou fumar no cachimbo porque percebeu que ele tem o coração puro”.

Fumar cachimbo agrada as entidades invisíveis. A fumaça que emana do cachimbo é primordial para as relações com o mundo invisível. Os encantados, categoria especial de entidade invisível, tem a particularidade de não ter conhecido a experiência da morte. Se retiraram voluntariamente do mundo físico para o mundo encantado, invisível, durante uma grande seca e falta de fumo. Partiram então para baixo de uma cachoeira onde havia muito fumo. Os encantados gostam da fumaça. Acender um cachimbo permite mandar-lhes um sinal, mostrar sua implicação na relação.

Outra maneira de agradecer as entidades é oferecendo-lhes comida. Cada entidade tem o seu prato favorito: carneiro, peru, boi, frutos, peixes, aves etc. Um dia, José Auto sonhou que uma das suas entidades virava as costas para ele, com flechas prontas para atingi-lo. Quando ele acordou, lembrou-se de que fazia tempo que não tinha oferecido um “prato”⁴ a essa entidade. Ela virava as costas para ele por esse motivo. A relação se degradou pela falta de cuidado. Ao contrário, oferecer um prato permite aliviar as tensões possíveis e melhorar a relação. Os pratos reforçam a relação de proteção, evitando que se torne uma relação de predação.

Em 2019, um estudante de mestrado da Universidade Lumière Lyon 2 ia realizar um campo com os índios Katokinn (estado de Alagoas) pela primeira vez. Dei a ele alguns conselhos, entre os quais o de pedir autorização para realizar essa pesquisa às entidades invisíveis através da organização de um prato. Essa ação visava não só a mostrar para os índios que tinha conhecimentos, mas também para agradecer as entidades logo na sua chegada.

Os pratos, assim como a organização de rituais coletivos, também podem ser formas de agradecimento às entidades. Em 2019, retornei às aldeias pankararu e pankararé depois de alguns anos. Meu objetivo era o de organizar

4 “Prato” é o nome do ritual doméstico no qual se oferece comida a uma entidade particular. As outras também estão convidadas a participar, mas a principal é a dona do prato.

dois rituais. Na aldeia pankararé, ofereci um ritual praiá “três rodas” no terreiro do Amaro. Na aldeia pankararu, um prato no terreiro do Capitão Dandarurê. Não se tratava propriamente falando de “promessas” feitas, mas de uma maneira, para mim, de agradecer às entidades pelo apoio nas minhas pesquisas, nas quais ocuparam um lugar central.

O esquema clássico da organização desses rituais é a promessa, que pode ser antecipada, para garantir a ajuda e a proteção (“eu Lhe pagarei um prato quando eu terminar o doutorado”, por exemplo), ou pode ser enunciada depois da participação de uma entidade no processo de cura. Nos dois casos, a promessa consiste na organização de um ritual no qual comida é oferecida. Todas as entidades estão convidadas a participar, mas uma só (às vezes duas) é a “dona” do ritual.

Entre os Pankararu e os Pankararé, os pratos são rituais domésticos organizados dentro do “salão” de uma entidade. Todos os membros do grupo doméstico são convidados e outras pessoas também podem vir. Comida (pirão de carneiro é a mais comum) e bebida (garapa de cana, de rapadura ou de açúcar) são oferecidas a todos. Esses rituais são os menos custosos. Geralmente são necessários um carneiro, dez quilos de arroz, dez de farinha e os condimentos. Às vezes, esses rituais terminam depois de a comida ter sido oferecida. A pessoa que paga pode também pedir que aconteça uma “cantoria”.

O ritual “três rodas” é o ritual coletivo das máscaras praiás. Pode acontecer em diversos momentos da semana (todos os dias exceto às segundas e sextas⁵), mas geralmente tem lugar numa quarta-feira ou sábado. Começa geralmente às 14h e termina ao pôr do sol. A comida é oferecida no meio da tarde e muito mais pessoas aparecem nesse tipo de ritual.

O Menino no Rancho também é um praiá, mas reservado aos jovens garotos. São os mais espetaculares e os mais custosos. Acontecem num fim de semana, iniciando no sábado à noite, para terminar no dia seguinte, ao pôr do sol. O café da manhã e o almoço do domingo são oferecidos pela família. Esse ritual acolhe muito espectadores, às vezes 500 ou mais. A comida tem que ser oferecida a todos.

Esses rituais são todos “rituais de promessa”, que são feitas a entidades invisíveis. Trata-se de um pagamento incluído em uma economia cósmica. Os curadores não recebem contribuição financeira para seus serviços. As entidades, auxiliares de curas, exigem comida e bebida. Esses rituais podem ser muito caros para as famílias, que necessitam, às vezes, de vários anos para poder pagar uma promessa feita.

5 Estes dois dias são considerados “dias dos mortos”, de muita atividade das entidades maléficas. Por isso não se realiza rituais nesses dias.

Já vi, por exemplo, homens pagando um Menino no Rancho depois dos 18 anos, enquanto deveria ser pago, idealmente, antes de chegarem nessa idade. No meu último campo, fiquei sabendo de um homem que levou mais de 20 anos para pagar a promessa. O perigo é que a doença pode voltar: a entidade, esperando a promessa ser paga, pode afastar-se da pessoa. Isso é muito raro quando se trata de uma família humilde, economizando para poder pagar. Outras vezes, o indivíduo pode “esquecer-se” de pagar.

No início de 2020, uma mulher ficou doente. Sentia dores de cabeça intensas, pressão baixa, não conseguia levantar-se. Acompanhei um curador até sua casa. Ele realizou uma primeira cura na casa e a segunda aconteceu alguns dias depois, na casa do sogro dela. Três curas são necessárias para completar o ciclo. A primeira permite estabelecer o diagnóstico, a segunda para realizar a cura e chamar as entidades que vão ajudar, e a terceira para verificar se tudo deu certo. A primeira permite aliviar a dor do paciente, cujo estado físico melhora em um curto prazo. Durante a segunda cura, o curador pediu à mulher para tomar um banho de folhas. Exigiu que sua filha a acompanhasse, caso acontecesse algo. Sentado em uma cadeira do lado da casa, ele sentiu um forte cheiro de pirão, enquanto a mulher tomava seu banho. Quando a filha voltou, ele perguntou: “Tua mãe tem uma promessa para pagar? Porque eu senti aqui um pirão, logo quando tomava banho”. A filha não sabia, mas foi perguntar. Alguns minutos depois, a mulher voltou explicando que existia efetivamente uma promessa feita alguns anos atrás que ela ainda não tinha pago. As entidades às vezes voltam para reclamar a promessa dessa maneira. Os pratos oferecidos são formas de agradar as e agradecer às entidades invisíveis. Se não são oferecidos, a entidade não confia mais na pessoa.

Os banhos, feitos com plantas, são utilizados em diversas ocasiões: doença, preparação da participação a um ritual doméstico ou coletivo, purificação pessoal, vontade de se sintonizar com o mundo invisível etc. Alguns possuem uma receita fixa, como para os banhos tomados durante a preparação para um ritual, ou para as doenças comuns. Em outros casos, podem ser ensinados pela entidade durante um sonho, ou pela escuta de uma voz durante o ritual.

Quando eu mesmo fiquei doente na aldeia pankararu, José Auto recomendou que eu tomasse um banho. Xanda, sua mulher, o preparou para mim, pois um paciente não pode colher as folhas necessárias que vão compor seu banho. As folhas são deixadas dentro de uma panela grande e cheia de água, levada à ebulição e depois esfriada. Três banhos podem ser necessários. É possível reservar uma parte do conteúdo do recipiente e guardar para os dias seguintes. Os banhos se tomam geralmente à noite. José Auto me explicou como

fazer e seu filho Keno me deu detalhes importantes: com a panela na mão, o paciente se encruza três vezes, e toma três goles do líquido, antes de derrubá-lo lentamente em cima da cabeça. Depois, é proibido jogar mais água, se enxugar, utilizar sabão ou tirar os pedaços de folhas ou de pau que ficaram nos cabelos. O gosto áspero e o cheiro forte podem permanecer por horas. Esses banhos são recomendados durante as curas e, quanto a doença é benigna, podem constituir um remédio suficiente.

Os banhos também são essenciais nas relações com as entidades invisíveis. Antes da sua participação em um ritual e enquanto se preparava, Keno me perguntou: “Cirilo, quando tu toma banho assim, tu também vê coisas?”. Respondi: “Coisas, que tipo de coisas?”. E ele: “Coisas... porque eu, depois de tomar um banho, quando fecho os olhos, muitas coisas me acontecem”. Depois, ele especificou que via essas coisas não somente em sonho, mas também quando acordado, de olhos fechados, ao tomar um banho de folhas.

Os Pankararu sempre me explicaram que não existia iniciação para ocupar o lugar de curador. Me diziam que, para enxergar as coisas, só seria necessário concentrar-se. O cachimbo e os banhos também ajudam na concentração, na “absorção”. (LUHRMANN, 2012) Eles conectam o indivíduo com o mundo invisível pelo distanciamento que permitem em relação a este mundo. A absorção é concebida como uma capacidade mental para a concentração sobre os estímulos internos, para fechar-se ao mundo exterior. Eu também aprendi a ver “coisas” tomando esse tipo de banho. Essas visões são importantes, pois permitem dar indícios para a cura. Minha dedicação, certamente, agradava as entidades.

CONCLUSÕES

Analisei nesse texto a minha experiência etnográfica sobre rituais nos termos de uma aprendizagem das relações com o mundo invisível. Através do sonho, do transe de possessão ou da visão, comunicações são estabelecidas entre os dois mundos, informações são transmitidas. No meu caso, minhas habilidades para o sonho me abriram as portas para numerosas relações e conhecimentos. Ver e ouvir o que provém do mundo invisível não é possível para todos. Lembrar-se dos acontecimentos é essencial e mais raro ainda. O que chamei, ao longo do texto, de “habilidades”, são capacidades pessoais distintas. Por meio da vontade de entidades invisíveis de entrar em relação comigo, e de minha aptidão de ver e de me lembrar, comecei a ocupar um lugar diferenciado dentro das aldeias pankararé e pankararu. Mas essas habilidades têm um lado negativo: ao agradar às entidades boas, uma pessoa também se converte em alvo das entida-

des más. Não fui apenas “afetado”, como Jeanne Favret-Saada, mas “atacado” por entidades invisíveis. Sofri agressões, fiquei doente, várias vezes tive sintomas que me obrigaram a procurar um curador.

Minha experiência começou a entrar em ressonância com a experiência indígena quando sofri meu primeiro ataque. A partir desse momento, obedeci às obrigações, agradando-os e agradecendo aos Deuses. Uso o termo “Deuses” por vários motivos. Primeiro, os Pankararu costumam explicar que os encantados são seus Deuses. Segundo, essa postura que descrevo não é restrita a um campo com povos indígenas do Nordeste do Brasil, e poderia se aplicar a outras aéreas culturais, nas quais entidades invisíveis apresentam características e nomes diferentes. “Deuses”, no plural, não designa, no entanto, grupos politeístas: os encantados são criações do Deus católico e obedecem às suas leis. Ofereci pratos, paguei para rituais praiá, fumei cachimbos. Também tomava banhos quando me recomendavam tomar para me livrar de algum mal ou para sintonizar-me com o mundo invisível. As entidades autorizaram as minhas pesquisas e me ajudaram. (MENTA, 2017)⁶

Essa habilidade pessoal também me foi essencial para perceber a essência da transmissão ritual. Minha pesquisa versa sobre transmissão interindígena de rituais, que sempre aconteceram na região e tomaram um impulso novo no processo político de formalização de uma identidade indígena e de demarcação territorial. Abordei esse tema focando-me nas transmissões dos índios Pankararu para os índios Pankararé, como um exemplo preciso de um processo mais amplo. Para este fim, tive que abordar as transmissões internas à população pankararu. Sonhar e lembrar-se dos sonhos são essenciais na elaboração dos rituais e na postura de especialista ritual. Os cantos, os banhos, a identidade de um inimigo, são informações que podem ser transmitidas através do sonho. Não se ensina a sonhar, mas os rituais pankararu e as preparações para os rituais contêm elementos que favorecem a atividade onírica e a memorização dos conteúdos sonhados. Igualmente, quando alguns especialistas rituais pankararu se instalaram na aldeia pankararé, eles não apenas transmitiram coreografias, repertórios musicais ou a tecelagem das máscaras. Os Pankararé tiveram que aprender a entrar em contato com as entidades invisíveis locais, que ensinaram novos cantos, novas formas de dançar, o que permitiu a personalização dos rituais pankararé, uma diferenciação em relação aos rituais dos Pankararu. Trata-se de um *deutero-learning*, no sentido de Gregory Bateson (1942, 2000): os Pankararé

6 Os limites do presente artigo não me permitem fornecer todos os detalhes que eu gostaria. Minha tese de doutorado contém mais dados sobre minha própria experiência.

aprenderam a aprender junto às entidades invisíveis, passaram a ser atacados e a ter um inimigo invisível comum.

AGRADECIMENTOS

Uma primeira versão do presente texto foi melhorada graças a uma leitura atenta feita por Milena Estorniolo. Aproveito para agradecer-lhe pelo apoio. Também agradeço os avaliadores por suas leituras atentas e comentários, e as demais pessoas que intervieram em diversos momentos da elaboração do texto.

REFERÊNCIAS

- BATESON, G. Social planning and the concept of deuterio-learning. In: CONFERENCE ON SCIENCE, PHILOSOPHY AND RELIGION, 2., 1942, New York. *Anais [...]*. New York: Harper, 1942.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- CESARINO, P. N. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena. In : CARNEIRO DA CUNHA, M. ; CESARINO, P. de N. (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 287-309.
- COSTA, L. *The owners of kinship: Asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: University of Chicago Press: HAU Books, 2017.
- ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1983.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n 2, p. 329-366, 2008.
- FAVRET-SAADA, J. Être affecté. *Gradhiva*, Paris, n 8, p. 3-9, 1990.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1999.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n 13, p. 155-161, 2005.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.
- GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de campo*. São Paulo, v. 13, n 13, p. 149-153, 2005.
- GUSS, D. The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, v. 8, n 2, p. 223-272, 1982.

HALLOY, A. Un anthropologue en transe : du corps comme outil d'investigation ethnographique. In: PETIT, P.; NORET, J. (org.). *Corps, Performance, Religion: études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*. Brussels: Publibook, 2007.

HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven ou le donner à voir*. Essai d'interprétation de l'action rituelle. Paris: CNRS Éditions: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'homme nu*. Mythologiques IV. Paris: Plon, 1971.

LUHRMANN, T. M. *When God talks back: understanding the american evangelical relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf, 2012.

MENTA, C. Peuplement. *Transmissions de rituels des Indiens pankararu aux Indiens pankararé dans le Nordeste du Brésil*, 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2017.

MENTA, C. Multiplicar los campos de investigación. Una multi-etnografía bajo el prisma de la practica rituel con pueblos indígenas en la región Nordeste del Brasil. *Revista de Antropologia y Sociologia: Virajes*, v. 22, n. 1, p. 13-36, 2020.

MURA, C. “*Todo mistério tem dono!*”. Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

CANDOMBLÉ DE CABOCLO: NOTAS DE UM TRABALHO DE CAMPO NA ILHA DE MARÉ

CABOCLO CANDOMBLÉ: FIELDWORK NOTES ON ILHA DE MARÉ

Resumo

Este artigo apresenta o relato de uma experiência etnográfica em um terreiro de candomblé na Ilha de Maré a partir de facas da trajetória da líder religiosa Maria do Nascimento da Encarnação, conhecida como Baia. O objetivo principal deste texto é avaliar as vertentes metodológicas aplicadas na pesquisa, com destaque para a técnica da observação participante e a ferramenta da entrevista, durante o trabalho de campo. A construção da narrativa consiste em uma versão parcial da pesquisa de mestrado em Estudos Étnicos e Africanos com apoio do caderno de campo. O relato apresenta os primeiros passos do pesquisador, o local da pesquisa, aspectos sociais e as técnicas utilizadas durante o período de estudo. O método aplicado para essa abordagem etnográfica indica a importância da atividade empírica e sinaliza possibilidades para outras investigações.

Palavras-chave: Ilha de Maré. Etnografia. Trabalho de campo.

Abstract

This article presents the report of an ethnographic experience in a terreiro de candomblé in Ilha de Maré, state of Bahia, Brazil, from the perspectives of the religious leader Maria do Nascimento da Encarnação, known as Baia. This paper aims to evaluate the methodological aspects applied to the research during the fieldwork, emphasizing the participant observation technique and the tool of interviewing during the research fieldwork. The construction of the narrative consists of a partial version of the master's research in Ethnic and African Studies with the support of the field notes. The report presents the first steps of the researcher, the place of research, social aspects and the techniques used during the period of investigation. The method applied to this ethnographic indicates the importance of the activity and suggests possibilities for other investigations.

Keywords: Ilha de Maré. Ethnography. Fieldwork.

¹ Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bacharel em Comunicação/Jornalismo pela UFBA. *E-mail:* jmbr.ba@gmail.com

PRIMEIROS PASSOS

O presente texto decorre da experiência do trabalho de campo realizado na Ilha de Maré, em Salvador (BA), como parte da pesquisa desenvolvida no curso de mestrado em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).² A narrativa em torno das memórias de um terreiro de candomblé e faces da trajetória da líder religiosa Maria do Nascimento da Encarnação, Baía, reflete as vertentes metodológicas da etnografia aplicadas durante o trabalho, destacando a técnica da observação participante³ e o recurso da entrevista durante o andamento da pesquisa. Também se constitui um relato parcial a partir da releitura do caderno de campo ao relembrar os primeiros passos e contatos que deram início às observações e coleta de dados, buscando gerar um caminho para produção de conhecimento. (BRANDÃO, 2007) A chegada ao campo já ocorrera antes em vários momentos. Mas para a pesquisa foi preciso chegar mais uma vez, estabelecer diálogo, gerar fontes de informação, conquistar confiança, pedir permissão para realizar o trabalho e relatar essas passagens ao caderno de campo.

O fazer etnográfico permanece dinâmico mesmo após a realização do trabalho de campo devido ao seu caráter empírico vinculado às aplicações teórico-metodológicas. A redação dos dados coletados reflete parte das observações e fatos ocorridos durante a fase documental. No caso deste trabalho, a oralidade prevaleceu como fonte principal de informação, levando em consideração a escassez de registros escritos. Essa foi a base da relação pesquisador-informante-comunidade cuja construção de discurso reflete uma ordem de codificação, seleção e elaboração da escrita. A relação do pesquisador com as fontes se estabelece na codificação e tradução da linguagem com vistas à sua leitura posterior como comprovação de que esteve lá, conforme a perspectiva de Geertz (2009). Assim, a etnografia consiste no registro de conteúdos para a construção do discurso científico, passível de interpretações, acréscimos ou supressões de dados.

Antes, vale apresentar um dado que pode ajudar na compreensão do trabalho de campo. Eu já transitava na Ilha de Maré por alguns anos sem o compromisso de pesquisa científica, embora tivesse o olho observador. Então, já tinha uma relação interpessoal estabelecida com algumas pessoas da comunidade de terreiro, por frequentar os espaços em épocas de celebrações. Certamente, a aproximação anterior e conseqüente familiaridade já definiram uma etapa que não precisou ser negociada, pois a entrada já havia sido feita. Ao apresentar a proposta de pesquisa, as lideranças religiosas concordaram em contar suas his-

2 Versão parcial do capítulo 3 da dissertação de mestrado intitulada *Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré) hoje, assim como no tempo de Mãe Balbina*, defendida e aprovada em abril de 2012, orientada pelo Prof. Dr. Marcelo N. Bernardo da Cunha.

3 Forma de investigação em que o observador fica inserido no grupo observado e partilha das vivências.

tórias e como contrapartida receberam a garantia de devolução do trabalho. Parecia estar assegurada a primeira fase de levantar fatos e pessoas cujas histórias de vida poderiam enaltecer ou ilustrar a sobrevivência da população negra local.

Durante o período da pesquisa de campo, entre setembro de 2010 e dezembro de 2011, várias notas foram tomadas sobre o movimento de desembarque na Ilha de Maré. Cada momento é uma experiência, embora o trajeto seja o mesmo, as situações e circunstâncias são variáveis. Enquanto transitava, procurava garantir o registro daquelas passagens observadas no caderno de campo. O conjunto de dados e informações do caderno facilita a mediação para o discurso científico e reporta à circulação do pesquisador na comunidade em confronto com suas particularidades. E depois de realizada a pesquisa, todo momento pode ser lembrado com o auxílio do caderno de campo, ainda que seja na condição de “estar aqui” pelos moldes epistêmicos de Geertz (2009).

Localizada na Baía de Todos os Santos, em frente ao Porto de Aratu, a Ilha de Maré é uma extensão do Subúrbio Ferroviário de Salvador, com uma população de maioria negra, estimada em cerca de doze mil habitantes. A paisagem natural remanescente de Mata Atlântica guarda um cenário degradado pelo tempo e pela falta de infraestrutura. Outrora, a ilha funcionou como entreposto de produção e escoamento de açúcar e outros produtos do Recôncavo. Hoje integra o território municipal.

Figura 1 – Mapa da Ilha de Maré em frente ao Porto de Aratu



Fonte: adaptado de Portable Network Graphics (2011).

A cidade de Salvador possui em sua história elementos completamente distantes dos relatos e documentos oficiais, principalmente quando o assunto é ligado às trajetórias de vida dos descendentes da escravidão que vivem na sua

periferia. Até o momento, as várias discussões e estudos ocorridos sobre a ilha foram gerados nas áreas de saúde e ecologia. O local tem sido objeto de investigações nos programas de pós-graduação em nutrição e biologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e estudos ambientais de faculdades privadas e grupos ecológicos. São poucos os estudos históricos e antropológicos sobre esse entreposto de grande importância econômica para a cidade no período colonial. (OLIVEIRA, 2011; RODRIGUES, 2012)

A Ilha de Maré é dividida em oito povoados, sendo Praia Grande o mais habitado. Esta localidade fica na zona noroeste da ilha, com vista panorâmica voltada para a Ilha de Paramana e Madre de Deus, possui duas escolas municipais, um posto municipal de saúde e seis terreiros de candomblé. Três desses espaços sagrados estão na Cidade de Palha, parte alta de Praia Grande. A informação é de que décadas atrás ali só havia casas de um lado da rua. As construções eram de taipa, cobertas com palha de dendezeiro, daí o nome do local [Cidade de Palha]. O acesso é uma via estreita pavimentada com transversais de barro, povoadas ao longo do tempo, e as cabanas de palha deram lugar às construções modernas, de bloco e telhado, hoje em ambos os lados da rua. Algumas casas possuem laje e varanda, com a fachada revestida de cerâmica.

A vista para o mar é um privilégio. Quem chega até em cima pode avistar no fim da rua, logo em frente, a parede lateral de uma casa pintada de branco, onde era o terreiro da finada Balbina. Antes, ali era o fim da rua, hoje prolongada com uma infinidade de habitações. É significativo o contingente que passou a morar na Cidade de Palha. Conta-se que antes, até os anos 1970 do século XX, o acesso era de barro. O caminho possui uma pavimentação de concreto que garante uma chegada mais tranquila até lá, onde fica o terreiro de Baia, objeto desta comunicação que segue com algumas notas sobre faces da sua trajetória.

Maria do Nascimento da Encarnação, Baia, é neta de Mãe Balbina.⁴ Ela conta que seu apelido vem desde criança e que nunca procurou saber a razão. Filha de Agapito da Encarnação e Maria Genoveva de Santana, hoje ela é a líder do terreiro construído por sua mãe nos anos de 1950. Maria Genoveva, também conhecida como Menininha, teve nove filhos, dentre eles, duas mulheres, Baia e Anade, que foram iniciadas por ela, e seguem na religião do candomblé até hoje. Outras duas se tornaram evangélicas. Um dos filhos chegou a ser indicado para

4 Balbina Bárbara de Santana, Mãe Bina de Iansã, (hoje lembrada como finada Balbina) era uma mulher multifacetada para a época em sua comunidade. Era considerada uma pessoa hábil e dotada de poderes sobrenaturais. Acumulava as funções de líder religiosa, parteira, médica popular e líder comunitária na região. Grande parte da população da Ilha de Maré até o início dos anos de 1960 nasceu através de suas mãos.

ogã⁵ e ainda segue como simpatizante. A família se espalhou. Uns vieram morar na parte continental da cidade, outros ficaram na ilha.

Apesar de liderar um terreiro, Baia confessa que nunca quis saber de formar uma família de santo. Preferia apenas cuidar das obrigações. Tem três filhos homens e duas mulheres que ajudam e participam de alguma forma das atividades religiosas. Só Mirês é ogã confirmado.⁶ Aposentada, vive com um dos filhos e um neto, de 20 anos de idade. Analfabeta, viúva, a mãe de santo informa que nunca foi à escola. Na comunidade, tem uma relação de ajuda mútua com as outras casas. Sobre sua personalidade, se define como “uma pessoa querida e respeitada por todos” ali.

Baia demonstra que o diálogo parece lhe fazer bem. Enquanto dá entrevista, alguém a chama na porta para saber o que está fazendo. De pronto ela responde: “*Estou convelsano, o que você quê? Estou convelsano com quem acho que devo convelsar*”. E soltou uma gargalhada. A todo o momento, alguém passa chamando ou simplesmente cumprimenta. Era preciso entender que aquela comunicação paralela faz parte da vida comunitária e, para isso, era preciso “estar lá” (GERTZ, 2009), in loco, convivendo. Na relação social, ela está disponível a todos que a chamam na porta.

O grupo de santo do terreiro feito por dona Menininha, sua mãe, permanece unido na participação dos rituais. O calendário da casa possui duas festas ao ano, segundo Baia informou, porém, foi possível perceber que não é nada tão rígido assim. As festas são em agosto para Oxóssi⁷ e Tempo⁸ e no dia 4 de dezembro, para Iansã,⁹ que não acontece todos os anos. Outros momentos são considerados propícios para fazer uma festa, ou “fazer uma brincadeira”,¹⁰ no seu modo particular de dizer. Um deles é o período de rezar para Santo Antônio, que termina com uma “brincadeirinha”, no dia 13 de junho. Baia explicou que a celebração é por causa do Ogum¹¹ de sua mãe, patrono anterior da casa, e que

5 Cargo masculino na hierarquia do candomblé.

6 No caso de Mirês, o cargo possui várias funções como a de auxiliar da liderança nas atividades internas e externas do terreiro, além de coordenar as cerimônias.

7 Orixá da caça na linhagem ioruba; Mutalambô para a nação angola/congo; na Umbanda lidera uma linhagem de caboclos.

8 Divindade da nação angola, caracterizado pela bandeira branca hasteada na árvore ou no telhado de algumas casas.

9 Divindade iorubá representante dos raios e tempestades, amplamente associada a Santa Bárbara com celebração no dia 4 de dezembro; Bamburucema na tradição angola/congo.

10 Termo utilizado para se referir ao ritual festivo dos caboclos por seu caráter participativo. Brincar quer dizer dançar na linguagem dos praticantes. Também se fala “brincadeirinha” se a festa reúne poucas pessoas.

11 Orixá da linhagem ioruba patrono do ferro, das estradas e artes manuais; Inkosi na tradição angola/congo.

faz só pra lembrar, não é uma festa grande. Entretanto, o rufar dos atabaques atrai as pessoas que vão chegando e ajudam a “fazer a brincadeira”, resultando também na chegada ritual dos caboclos.

O culto ao caboclo é típico da ilha, cuja origem plantada por Balbina parece já perdida no tempo, por não haver informação sobre quando ela chegou lá. Com essa observação, a investigação não tinha o objetivo de abordar o papel criativo ou estratégico religioso, nem estabelecer um estudo comparativo sobre o lugar do caboclo no candomblé. Visto sua importância já reconhecida por diversos estudos (CARNEIRO, 1985; SANTOS, 1995), a intenção deste estudo foi tornar visível a trajetória dos protagonistas locais no mundo litúrgico afro-brasileiro fora do observatório tradicional.

O terreiro é construído em área própria, adquirida sob arrendamento. Após a morte de dona Menininha, Baía ficou isenta, pelo proprietário das terras, de pagar qualquer taxa. A casa, que fica ao lado do terreiro, possui cinco cômodos: uma sala, dois quartos, uma cozinha, um banheiro e o quintal, que divide uma área coberta com o pequeno espaço de mato, plantas e árvores. O barracão com o quarto do santo é uma extensão lateral da casa, um salão arejado de meia parede. Na entrada, à esquerda, fica o espaço para os atabaques, em cuja parede há um pequeno quadro, que Baía informou ser a representação do caboclo Eru. À direita está o quarto do santo e na parede contínua, uma placa comemorativa com a frase: “Salve Santo Antonio”. Outra ilustração, um quadro com a imagem de Santa Luzia, fica na parede em frente. O barracão é enfeitado no teto com bandeirolas plásticas de várias cores [verde, amarelo, azul e vermelho].

O espaço simboliza uma ambivalência, resultado de uma mescla de culturas, com a predominância do caboclo. Um aspecto curioso é que a casa muda de nome conforme a regência espiritual da mãe de santo. A denominação Terreiro de Odé é atribuída à divindade da atual liderança [Oxossi, cujo arquétipo Odé é o caçador]. Antes era de Ogum, no tempo de dona Menininha. Nesta gestão, o grupo efetivo é de quatro pessoas: na liderança, Baía e Mirês; Isabel e Jaqueline são filhas, e Beneco é ogã da casa desde o tempo de dona Menininha. Atualmente, é o Tata Cambono.¹² Buda¹³ se juntou também à casa após a morte de dona Madalena,¹⁴ de quem era filha de santo. Ela é quem decora o quarto do santo e faz o bolo nas festas. O grupo formado pelas mais velhas é classificado como irmandade. O sentimento de igualdade consiste no pertencimento à linhagem

12 Em terreiros de nação angola e de caboclo, é o ogã responsável pela ordem dos toques e dos cânticos.

13 Ela se chama Balbina também. Ex-mulher de Beneco, feita de Iansã, tem participação efetiva na casa de Baía.

14 Outra filha e primeira herdeira espiritual que assumiu o terreiro após a morte de Mãe Balbina.

de culto originado da casa de Balbina. No caso, quem fez santo, foi iniciado com dona Madalena ou com dona Menininha, se sente em família e nutre uma relação fraterna. A manutenção do terreiro é por conta própria e no período de festa todos ajudam.

Baia, então com 73 anos [hoje 83], não sabe dizer quanto tempo tem de iniciada, mas declara que foi feita no candomblé aos 11 anos junto a outras onze pessoas, todas mulheres. Sobre sua mãe, Menininha, pouco relata, supostamente por ter uma atuação mais discreta, embora tenha herdado da velha Balbina os ofícios de parteira e líder religiosa. Quem conta um pouco da história da casa e da família, é Anade, sua irmã.

Ali a gente ficou com minha mãe, fazendo o candomblé com minha mãe. E ela era mãe de sangue e era mãe de santo de eu e de Baia. Quando ela fez a gente foi uma barca, a barca de onze pessoas, que ela botou no roncô. Aí a gente ficou dessa data pra cá, a gente ficou frequentano, ela foi botano umas filhinha também de santo. Porque você sabe que quem trabalha com esses negócio de candomblé, as pessoas faz o bem, mas nunca é recebida com o bem, nunca é reconhecida. Aí ela foi morrendo, arguas pessoa da barca que ela botou, arguas pessoas saiu mesmo própe também, aí ficou mais pouca. Ficou eu como irmã, Baia, tinha uma irmã também chamada Mundinha, ela mora lá em São Cristóvão, hoje em dia depois que minha mãe morreu ela entrou na lei de crente. Ficou Baia, eu, aqui de mulher... participou, tomou a frente que quando morreu disse: “olhe, mãe morreu acaba, acaba, por mim acaba, entrega a cada um seus negócio, e por mim acaba, porque aqui não faz gosto”. Mas como tem gente mais forte no meio, disse que nunca podia acabar que ainda tinha raiz, e foi Baia, que Baia foi mais quem morou junto com ela, ali fazendo as coisas junto com ela ali. E por sorte que mãe morreu e ficou ela mesmo no lugar. E ainda tem Mirês, que é o filho dela. O Mirês que trabalha com Baia, é os dois mais que tá por dentro, é eles que faz tudo ali. Então ficou pouca filha de santo. Aí, agora que Baia tá com uma berano aí, que por meu gosto não queria mais ninguém. Aí é que Baia lá vai botar uma, não sabe quando é, mas vai botar. Então ficou assim, ela é de Oxossi e eu sou de Ogum, Ogum Marinho.

Dona Menininha morreu em 11 de agosto de 2000. Esse dado foi confirmado pelos netos Mirês e Elielson. Um problema encontrado no campo foi a falta de documentação. Se não for pela memória oral, não é muito fácil comprovar a existência de uma pessoa na ilha. Geralmente quando alguém morre, o primeiro ato é a queima de pertences do falecido, por não considerar mais de utilidade. Baia confessou o confisco dos documentos de sua mãe. Os papéis foram queimados ao pé da árvore, no fundo da casa. Um ano depois, com difi-

culdade e resistência no início, Baia acabou aceitando a liderança do terreiro, sob recomendação de Ogum e Oxossi. O sentimento de perda era muito grande e por pouco a família não fechou a casa. O grupo remanescente do tempo de dona Menininha decidiu continuar também em respeito e consideração ao valor ancestral dela e de Balbina. E Baia contou que após a morte de sua mãe ficou muito mal. Um dia Ogum e Oxóssi se manifestaram e deixaram a mensagem de que passado um tempo, ela deveria tomar conta da aldeia e tudo deveria continuar.

A liturgia desenvolvida em Praia Grande mostra um candomblé mesclado, seja na identidade de grupo, seja nas práticas rituais ou da forma de participação. O cenário revela uma relação de pertencimento, onde o conceito de nação religiosa abriga um conjunto de elementos aplicados a partir de uma reconstrução teológica heterogênea. Santos (1995) lembra muito bem que os pesquisadores não tinham os terreiros de tradição banto como objeto de investigação, o que veio gerar uma linha de compreensão tendenciosa a favor da predominância da linhagem nagô. Em Praia Grande, prevalece a prática de rituais de caboclo que utiliza elementos de origem africana, católica e da doutrina espírita. Na discussão sobre a origem e a estrutura dos candomblés de caboclo, o antropólogo ajuda a entender a organização desse quadro.

A questão é tão complexa que se formos observar o culto aos caboclos na sua essência, ele nos revela basicamente elementos dos candomblés de origem bantu e uma quase ausência de elementos dos candomblés nagôs. Os atabaques são tocados com as mãos, bem como as músicas cantadas em português aparecem termos das línguas bantus (kicongo e kimbundo), e os nomes dos inquices (divindades dos candomblés congo-angola) é uma constante. (SANTOS, 1995, p. 89)

Logo, independentemente da classificação que se queira dar, o modelo praticado em Praia Grande foi construído longe do discurso genérico da tradição africana, com uma concepção simbólica da religiosidade relacionada a outras culturas. A observação participante aqui se detém para pensar na identidade religiosa [re]construída a partir de fragmentos do universo afro-brasileiro, com todas as possibilidades de uma linguística diversificada, de indumentária e de veneração. Com as suas adaptações, o modelo implantado por Balbina – seguido por Menininha, agora sob a responsabilidade de Baia – pode ser visto de acordo com o momento vivido por cada uma delas. Ao tempo em que manter a identidade religiosa é importante para sua própria compreensão (HALL, 2003), o modelo

observado pode ser mutável conforme o rito de passagem de uma geração para outra, ou mesmo sofrer pequenas transformações. Ainda assim, estão mantidos os ritos que sinalizam a existência da prática do candomblé de caboclo na periferia de Salvador.

A casa de Baía possui um alvará permanente de funcionamento, fornecido pela Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro,¹⁵ em 24 de maio de 1983, com a denominação Centro de Ogum, classificado na categoria giro de caboclo. O documento foi obtido por dona Menininha certamente para proteger o terreiro. Ao que parece, não gozava do prestígio de amizades com nenhuma autoridade, a exemplo de sua mãe Balbina. Também, os terreiros já não precisavam mais pedir algum tipo de permissão à polícia para realizar suas festas.¹⁶

Figura 2 – Alvará de funcionamento

FEDERAÇÃO BAIANA DO CULTO AFRO - BRASILEIRO
DEPARTAMENTO DE FISCALIZAÇÃO E CADASTRAMENTO
SALVADOR - BAIHA

ALVARÁ n. 1635

Nome: MARIA GENOVEVA DE SANTANA
Responsável pelo Centro de Ogum
Rua: Cidade Palha
N.º: Barro
Cidade: Ilha de Maré Estado da: Bahia
N.º da Matrícula: 1537 Validade: PERMANENTE

PROIBIÇÕES E IMPEDIMENTOS:

CENTRO supra pode funcionar, na categoria de GIRO DE CABOCLO da Nação. XXXXXXXXXXXXXXXXXX
Cidade do Salvador, Bahia, 24 de Maio de 19 83

[Signature] PRESIDENTE
[Signature] SECRETÁRIO GERAL

VISTO: [Signature] DIRETOR DO DFC

Fonte: Acervo do autor, produção durante o trabalho de campo.

15 Atualmente Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB).

16 O decreto nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976, sancionado pelo governo estadual liberou, a partir de então, os terreiros da obrigatoriedade da licença e pagamento de taxas à Delegacia de Jogos e Costumes.

Contudo, Baia nega receber algum tipo de assistência da entidade que se encarrega de prestar assistência aos terreiros afiliados. O poder de barganha é mínimo, tendo em vista a relação de força com o poder público, que prega o seu caráter laico, porém marcado pela ambiguidade. O poder público nunca reconhece o estado de nação na sua plenitude. E assim, a comunidade tem resistido aos momentos de mudança, qualquer que sejam eles. É o risco que se corre em todas as relações sociais da vida. A mãe de santo relata que uma vez recebeu doativos de cestas básicas, através de outro terreiro cadastrado num dos projetos da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU). Mas a ação não continuou. Portanto, não há uma relação significativa entre o povo de santo de Praia Grande e o poder público em Salvador.

Quando se aproxima o período de festa, Baia diz que tudo se ajeita. Lá não se bate tambor toda hora, segundo suas palavras. Vale lembrar que a liderança tinha interesse em fazer um registro documental de uma de suas celebrações, porém não havia contato confiável para tal realização nem condições econômicas para custear uma filmagem. Consultada se poderia providenciar o material e uma pessoa para filmar a festa, Baia aceitou de pronto a sugestão. Logo, seria algo novo na comunidade um registro através do audiovisual. E assim, o pesquisador estava convidado para a festa de Oxóssi, momento de muita satisfação, passado ao caderno de campo.

A FESTA DE OXÓSSI

A festa de Oxóssi, em 2011, fora adiada para 10 de setembro. Um dia antes, foi possível presenciar a chegada das contribuições. Mirês tinha chegado da feira, em Paripe. Alguém batia na porta para entregar alguma coisa. Dona Angelina se sentou no sofá para catar camarão, enquanto Mirês terminava de arrumar o que trouxe da feira. No dia da festa, logo de manhã cedo, a queima de fogos anunciou o início da matança, ritual preparativo de toda festa, que seguiu até mais tarde, ao som de cantos e toques, com a presença dos mais velhos, dos iniciados e amigos da casa. Algumas cantigas evocam a fraternidade e a natureza.

A festa começou depois das nove horas da noite. Pouco a pouco, as pessoas foram chegando e se acomodando. As mulheres que iriam compor a roda, todas vestiam branco. Iniciado o *ingorossi*¹⁷ no quarto do santo, a festa seguiu com a roda de abertura onde todos dançam ao som do atabaque, sem acompanhamento de nenhum cântico. Uma breve pausa e Mirês entoou uma cantiga para

17 Conjunto de rezas católicas em forma de ladainha para abertura da celebração. Cacciatore (1977, p. 147) define como reza da nação angola, feita pelos filhos de santo para saudar os deuses.

incensar e para salvar a porta. O roteiro da celebração segue e todos passaram a cantar e dançar nessa ordem para Ogum, Oxóssi, Catendê¹⁸ (Mirês circula o barracão espalhando as folhas pelo chão) Angorô¹⁹ (Baia pega a quartinha atrás da grade de entrada e coloca no centro para cada um salvar a divindade), Omolu²⁰ e Tempo.²¹ É um momento de rara beleza a dança do Tempo de Baia. A religiosa conta que herdou o culto dessa divindade de uma tia de santo, que se chamava Jacinta. Enquanto ele mostrava sua dança, duas passagens empolgaram a todos que acompanharam a cantar:

*Tempo não tem casa
Ele mora na rua
A morada de Tempo, ora meu deus
É no clarão da lua.*

*Bandeira brasileira cheia de paz,
Deus lhe dê força cada vez mais.*

Terminada a roda, um pequeno intervalo ajuda principalmente os tocadores a descansar. Tudo pronto, hora da saída. Baia e dona Glorinha vieram incorporadas, com Oxóssi, e Anade com Ogum. Os donos da festa se revezaram no espaço. A experiência etnográfica traz revelações que podem servir de reparação a um espaço escolhido para um trabalho acadêmico sem a vaidade de se tornar mais visível. A relação entre observador e objeto observado foi compreendida nos aspectos do respeito e da dignidade por ambas as partes. Havia um sentimento de gratidão.

A FESTA DE IANSÃ

A festa de Iansã, no dia 4 de dezembro, não acontece regularmente. Em 2010, depois de quatro anos, voltou a se realizar. Na verdade, a casa só realiza essa festa quando alguém decide dar obrigação, ou seja, quando faz aniversário de iniciado ou algo equivalente. Baia deixou claro que se ninguém vai dar obrigação, não há motivo para fazer festa.

Durante a tarde, a sessão de toques foi iniciada, com participação de duas garotas. Foi uma curiosidade: duas meninas pré-adolescentes tocando at-

18 Divindade das folhas na tradição angola.

19 Divindade do arco-íris que traz a fertilidade do solo (angola).

20 Divindade regente das pestes e doenças da pele.

21 Divindade que tem seu nome recriado de Kitembu (angola), muito popular nos terreiros.

baque. Isso não seria apenas uma quebra da tradição de gênero no terreiro, mas no ritual de toda a ilha. Poderia não ser nada tão significativo, se as meninas não estivessem numa função basicamente masculina. À primeira vista, com as meninas tocando, o momento parecia ser apenas de recreação entre eles, porém, realmente, já fazia parte da cerimônia festiva. Era a chamada para começar o samba de caboclo, a “brincadeira” da tarde. As pessoas começaram formar a roda, a dançar e a cantar, abrindo espaço para o transe dos espíritos encantados. O samba seguiu para alegria dos caboclos, que sempre convidavam alguém a entrar na roda. Entre uma cantiga e outra, eles tomam um gole de bebida e por vezes oferecem a alguém da plateia assistente.

A festa estava marcada para começar às oito horas da noite. A plateia assistente foi chegando. Geralmente pessoas conhecidas da casa. Mirês espalhou água perfumada no chão. No quarto do santo, começou o ritual do ingorossi. Um pequeno grupo, sob a liderança de Baía e Mirês, entoou as cantigas de abertura da festa. O repertório apresentado em tom de ladainha trazia versos como os que seguem:

*Quem nos salvou foi a cruz do nosso avô,
Quem nos salvou foi o nosso redentor.*

Assim, foi possível perceber que se tratava das salvas de caboclo, só que para saudar os santos católicos. A liturgia foi assim constituída em algum momento. A interpretação da etnicidade pode ajudar na compreensão do cenário em análise, sobre a recusa das culturas a ficarem restritas dentro das próprias fronteiras, uma vez que elas transgridem os limites políticos eliminando o conflito na participação de elementos diversos numa mesma prática cultural ou religiosa. (HALL, 2003) A decoração do barracão é uma mistura de elementos afro-brasileiros e de origem lusitana. E a festa começou com sete mulheres na roda cantando e dançando ao som dos toques preliminares dos atabaques. Elas diziam em coro várias vezes:

Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo

O repertório é vasto em língua portuguesa, entremeado por cantigas em língua quimbundo, de origem banto. Entender tais símbolos remete à reflexão sobre a essência do que está em jogo para os fiéis. Vejamos a questão da língua. A profusão dos termos de origem nagô em detrimento dos termos angolanos ocorre naturalmente. O nome dos inquices aparece nos cânticos e a forma de saudar alguns é na forma do modelo nagô. Na celebração aqui observada, os cânticos de

louvação a Santa Bárbara exaltam a sua pureza, outros falam da sua relação com Xangô, de acordo com as lendas e mitos construídos pelo imaginário popular num contexto bem relacional, inclusive em termos linguísticos.

Outro aspecto observado na festa foi o das roupas de cada divindade. Oxum veio trajada de amarelo e rosa, com abebé (uma espécie de leque) e pulseiras confeccionados em material leve nas cores rosa e branco. Ogum trajava uma bata azul com detalhes brancos nas mangas e região do pescoço, e um bermudão de comprimento abaixo do joelho. Na cabeça, um capacete estilo romano e o tradicional punhal na mão. Um Oxóssi com aspecto de caboclo caçador trazia cocar de pena colorido na cabeça e espingarda na mão como símbolo de ferramenta. O outro, em traje verde (casaco de manga comprida e um bermudão) com detalhes amarelos ao estilo soldado da guarda imperial, uma lança de cobre na mão enfeitada com uma fita bicolor (as mesmas cores da roupa). Na cabeça também trazia um capacete estilo romano com um penacho colorido. A dança de todos simbolizava alegria de criança, circulando e saltitando por todo o espaço. A influência católica nas cantigas e os traços indígenas eram visíveis.

Algumas divindades recebem denominações adjetivadas e já bem relacionadas com a territorialidade. Xangô de Ouro, Iansã Menina, Oxóssi Guerreiro, fazem parte de um contexto que reúne ainda caboclos como Rei das Ervas, Boiadeiro, Sultão das Matas e outros encantados como Marujo. Não há muito como diferenciá-los sem que eles se identifiquem ou sem que seus nomes sejam citados nos cânticos apresentados em pequenos versos que louvam suas qualidades e virtudes.

A frequência para cantar e tocar é muito rotativa entre os ogãs, as pessoas mais velhas ou convidadas. A troca acontece para evitar o cansaço e assim, todo mundo tem a oportunidade de dar sua contribuição no toque ou no canto. À primeira vista, qualquer espaço religioso afro-brasileiro é visto sem uma preocupação em identificar os seus elementos rituais, a sua caracterização. Observar um terreiro de candomblé implica uma função pragmática de decifrar as suas práticas e parte de seus códigos, tendo em vista a organização da estrutura local e as influências incorporadas. Baia informa que na primeira noite a festa é do orixá e na tarde seguinte, a roda de caboclo é para animar as pessoas. Segundo relata, no tempo de sua avó Balbina, a “brincadeira” começava no dia 3 de dezembro e ia até o dia 8, dia de Nossa Senhora da Conceição, quando ia levar o “presente”²² ao mar e na volta encerrava com o samba.

22. Oferenda contida em um balaio para reverenciar Oxum ou Iemanjá.

O modelo mantém a raiz deixada por Balbina, naturalmente, o culto ancestral ao caboclo. A presença de uma língua de santo mista deixa espaço para o questionamento sobre que tipo de culto africano Balbina conheceu, uma vez que a tradição angola é mais próxima dos caboclos e poderia justificar de alguma forma o modelo estabelecido. O caboclo é uma entidade de grande importância na religiosidade do povo de santo da Ilha de Maré. Na área dos estudos étnicos, o espaço dedicado ao culto do caboclo não é o mesmo ocupado pelas demais categorias da religiosidade afro-brasileira. A prática é apresentada como sobrevivência religiosa do indígena brasileiro (CARNEIRO, 1985) ou como rito intermediário que funde a superstição europeia, africana e silvícola. (QUERINO, 2006) Atualmente, percebe-se uma presença relacional das divindades sem o rigor de figurino, com um vocabulário católico e a percussão africana.

Tocar para caboclo parece ser o que há de mais nobre na ilha. Qualquer ensaio de toque que se faça, a reverência maior é para ele. No dia seguinte, domingo, a tarde foi animada pela dança dos caboclos e pela participação dos convidados. O repertório é vasto e a festa não parece ter hora para terminar. A sessão se estendeu até a noite.

SAÍDA DE IAÔ

Chegara o grande momento de presenciar um fato histórico, já que até então, não era frequente um ritual de iniciação por lá. Alguém da família precisou fazer santo, passar pelos rituais de iniciação espiritual e dois meses antes foi anunciada a entrada da iaô²³ no ronco.²⁴ O fato chamou a atenção da comunidade local. Baia revelou que a iaô seria de Iemanjá e a saída estava marcada para a noite, por volta das nove horas. Retomando uma conversa anterior, disse que não queria esse negócio de fazer iaô, mas se Deus deu permissão para ela o fazer, por que desmanchar e dizer o contrário? Mostrava-se tranquila e segura. Depois de refletir sobre isso, autorizou que poderia ir fotografar o ritual.

No início da noite, aproximadamente durante duas horas, choveu torrencialmente. Pouco antes das nove horas, a chuva deu uma trégua e facilitou a subida para a Cidade de Palha. No barracão estavam apenas os tocadores. Anade, dona Glorinha e dona Angelina²⁵ estavam lá por dentro. Pouco a pouco as pessoas foram chegando. Todos da casa, inclusive Mirês, estavam de traje branco. O chão do barracão estava forrado com folhas de canela de velho e nas paredes

23 Termo que define a filha de santo após iniciada no candomblé.

24 Quarto sagrado; espaço também conhecido como camarinha.

25 Todas fazem parte do grupo das mais velhas que apoiam os rituais da casa de Baia.

estavam alguns arranjos de espada de Ogum com folha de São Gonçálinho. Mirês, posicionado entre os atabaques, começou a cerimônia rezando o pai-nosso. Todos ficaram de pé, seguindo o ingrossi e uma roda breve. Chegou o Oxóssi da mãe de santo saudando a todos, cantou, dançou e voltou ao quarto do santo.

Uma pequena roda foi formada novamente e uma pequena parada. Seis pessoas se colocaram na porta do quarto do santo segurando um alá,²⁶ sob o qual a iaô saiu para dar a volta no barracão, acompanhada do Oxóssi da mãe de santo, vestido de verde com a lança na mão, e se apresentar. A iaô estava vestida com saia, camisu, o pano da costa amarrado no peito e a cabeça amarrada com turbante. Tinha um contra-egum²⁷ amarrado em cada braço. Sua postura simbolizava uma criança como se fosse engatinhar.

Recolhida a iaô de volta ao quarto do santo, chegou Ogum Marinho de Anade, que cantou e dançou longo tempo. Em seguida, as mesmas pessoas voltaram a segurar o alá para a segunda saída. Agora Mirês vinha na frente, também sob a cobertura branca, com a esteira para estender diante dos atabaques, diante das portas da entrada e do fundo. A cada local, a iaô fazia dobale²⁸ e batia paó,²⁹ em reverência.

Mais um intervalo e dançaram o Boiadeiro de dona Glorinha e mais três pessoas manifestadas de Iansã. Momento de rara beleza no candomblé. Terminado mais esse ciclo, chegou a hora da terceira saída. A iaô sai ao lado do Oxóssi da mãe de santo, dá uma volta no barracão e Mirês a toma pelo braço e a entrega a Angélica.³⁰ A hora do nome é de grande expectativa. Creio que seja o momento de maior prestígio para a casa e para a mãe de santo quando um novo componente anuncia seu nome para fazer parte daquela família. Angélica foi a pessoa convidada a tomar o nome da iaô: “Iemanjá, em nome de Deus e do Divino Espírito Santo, o povo quer saber como é o seu nome. Como é o seu nome?”. Circulando pelo barracão, todos em absoluto silêncio, a pergunta foi repetida duas vezes. Na terceira vez a iaô respondeu: “Iemanjá Oba Ewin”. Após dizer seu nome, a divindade recebeu os cumprimentos das autoridades religiosas presentes. Por fim, foi servido ao público um mungunzá e depois bolo com refrigerante.

26 Grande pano branco debaixo do qual são conduzidos certos orixás ou realizadas determinadas cerimônias nos terreiros. (CACCIATORE, 1977, p. 45)

27 Trança de palha da costa usada pelos iniciados, amarrada nos dois braços, entre o cotovelo e o ombro. (CACCIATORE, 1977, p. 93)

28 Forma de saudar dos filhos de santo que tem orixá feminino diante de autoridades. A pessoa deita-se de bruços e gira o corpo para um lado e outro.

29 Bater palma, no caso da iaô que não pode se expressar oralmente no período do recolhimento.

30 Mãe de santo na comunidade, possuía terreiro na mesma rua.

Há quem afirme que uma casa de candomblé, para ter respaldo, tem que ter iaô com nome apresentado publicamente. O ritual de passagem fortalece, dá referência e responsabilidade à casa e a sua respectiva liderança. Competência e autoridade se equivalem e se equilibram durante a preparação de iaô. Para Barros, Mello e Vogel (1993), o dia do nome é a cerimônia mais importante do candomblé. Isso quer dizer que uma casa realmente existe ao tirar seu primeiro barco de iaôs. É a cerimônia que não pode deixar de acontecer pelo fato de cada etapa expor a competência da mãe de santo na geração e zelo de uma nova família. Pelo menos se supõe ser a regra em todos os terreiros o crescimento do grupo a cada barco que entra, para garantir o seu fortalecimento e prestígio. Entretanto, a liderança aqui estudada não se mostra tão entusiasmada com esse tipo de prestígio. O discurso sempre foi o de não querer ter filho de santo.

A casa de Baía mantinha os rituais apenas com o grupo de irmãs deixado por Menininha. Havia uma pessoa que deveria ter se iniciado ainda na época de dona Madalena. Esta veio a falecer, então, a feitura seria feita pela irmã. Segundo o relato de Baía, também não foi possível para sua mãe, que teve o tempo de vida esgotado. Assim, o encargo chegou até ali para nova orientação. A pessoa se chamava Douú, que iria fazer obrigação para Oxalá, sob a recomendação de Oxóssi. Era irmão de leite de Baía, daí a consideração. Segundo Mirês, realmente ela não queria saber de fazer o santo de ninguém, mas Oxóssi disse que ela tinha que querer porque Douú era da irmandade, ou seja, da família. Mas não durou muito e veio o golpe. Antes de completar um ano, o primeiro filho de santo faleceu de tétano. No desespero, declarou não querer mais ninguém em sua casa. Entretanto, Oxóssi lhe deu outro presente e confirmou Mirês como ogã. Não houve recusa nem protesto. Certamente não teria o que dizer também.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, três aspectos chamam a atenção na trajetória de Baía. Primeiro, o fato de seguir resistente na liderança de um terreiro sem maiores apoios, fora do olhar tradicional dos pesquisadores sobre o candomblé da Ilha de Maré. O segundo aspecto refere-se ao longo período do terreiro ficar sem receber novos iniciados. Seus relatos dão conta do empenho e luta no desinteresse em desenvolver o papel de mãe de santo, embora não renegue. Apenas se redime a dizer que ficou mesmo na sua irmandade. No entanto, aos poucos, essa irmandade religiosa pode crescer na própria família.

Procurada para saber o motivo de ter aceitado iniciar alguém, Baía se dispôs a contar como se deu o episódio. As influências espirituais começaram

a responder depois de uma rosa colocada no mar, num dia 2 de fevereiro. Na consulta, a mensagem foi imediata: Iemanjá pedia uma limpeza de corpo para depois responder. O dia da saída da iaô foi de grande alegria para Baia, e garante que, agora, com essa, ela encerrou. Portanto, de volta à postura inicial de não querer mais iniciar ninguém no terreiro.

O terceiro aspecto a salientar é a exclusão social por parte das instituições voltadas a zelar pela matriz africana, embora a casa tenha um registro de funcionamento. O poder público, considerado de caráter laico, não dá mostra de uma política de reparação ou qualquer tipo de apoio. Segundo os relatos da mãe de santo, as medidas de benefício são passageiras, ações descontínuas, e não se pode esperar muita coisa. Portanto, de acordo com os depoimentos colhidos em entrevistas, o abandono e a falta de investimento em políticas sociais revelam a falta de vínculo real entre o povo de santo de Praia Grande e o poder público em Salvador. Durante o trabalho de campo, os elementos etnográficos revelaram os riscos e dificuldades que a comunidade local enfrenta diante do complexo político da cidade.

Assim procurei relatar parcialmente a experiência de um trabalho de campo na Ilha de Maré, através de aplicações teórico-metodológicas, numa construção de percurso durante o curso de mestrado. O conjunto de imagens aqui exposto representou o desafio de avaliar cada momento de “estar lá” e “estar aqui” (Geertz, 2009), em uma relação dialética permanente entre o pesquisador e o local pesquisado, com o apoio imprescindível das observações do caderno de campo. A intenção foi rever o caminho trilhado para uma abordagem etnográfica, refletir sobre os passos de chegada e sobre como seguir pelas investigações no campo. Um caminho de possibilidades para a construção da identidade de um pesquisador, ainda que não seja um especialista da antropologia.

REFERÊNCIAS

BARROS, J. F. P.; MELLO, M. A. S.; VOGEL, A. *Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BRANDÃO, C. R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura*, Goiás, v. 10, n. 1, p. 11-27, 2007.

CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, DF: Representação da Unesco no Brasil, 2005.

OLIVEIRA, Q. *Ilha de Maré: espaço, tempo, territórios e identidades*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

QUERINO, M. *A raça africana e seus costumes na Bahia*. Salvador: P55, 2006.

RODRIGUES, J.M. B. *Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré): hoje, assim como no tempo de Mãe Balbina*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, J. T. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS NA QUIMBANDA NORTE-MINEIRA: REFLEXÕES INICIAIS

ETHNOGRAPHIC EXPERIENCES IN NORTH OF MINAS GERAIS' QUIMBANDA: INITIAL
REFLECTIONS

Resumo

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as experiências etnográficas que tive junto a uma comunidade religiosa de Quimbanda no norte de Minas Gerais. Desde o início de 2019 realizo trabalho de campo no *Centro Espírita Estrela do Oriente*, terreiro dirigido por dona Rosa e Pássaro Preto na cidade de Montes Claros. Duas questões irão conduzir o texto, as quais acredito que são impreteríveis quando se discute etnografia: a natureza da antropologia, disciplina em que a etnografia está situada; e a transformação do pesquisador, enquanto dimensão essencial no empreendimento etnográfico. Argumento que a *noção de força e o telurismo das práticas religiosas* possibilitam uma porta de entrada ao modo próprio como a Quimbanda coloca e resolve suas questões. Procurei seguir uma definição da antropologia como a busca de conceitos nativos para descrever o mundo por eles mobilizados, conforme apontado por Viveiros de Castro (2002). Ou seja, uma simetria entre discursos – do antropólogo e do nativo – “em busca de outros mundos possíveis”.

Palavras-chave: Etnografia. Experiências etnográficas. Religiões afro-brasileiras. Quimbanda.

Abstract

This article aims to reflect on ethnographic experiences that involve a religious community in Quimbanda in north of the state of Minas Gerais, Brazil. Since the beginning of 2019, I conduct fieldwork at the *Centro Espírita Estrela do Oriente*, directed by Dona Rosa and Pássaro Preto in the city of Montes Claros. Two questions guide the text, which are the consequences when discussing ethnography: a nature of anthropology, a discipline in which ethnography is located; and a transformation of the researcher, as the essential dimension in the ethnographic enterprise. I argue that the notion of strength and the telurism of religious practices provide a gateway to the way Quimbanda displays and resolves its issues. I try to follow a definition of anthropology as a search for native concepts to describe the world they mobilize, as indicated by Viveiros de Castro (2002). In

¹ Mestre em Sociologia (PPGS/UFMG) e doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro/UFBA). E-mail: taisadomiciano@gmail.com.

other words, a symmetry between discourses – anthropologist and native – “in search of other possible worlds”.

Keywords: Ethnography. Ethnographic experiences. Afro-Brazilian religions. Quimbanda.

INTRODUÇÃO

No conjunto do que se convencionou chamar de “religiões afro-brasileiras”, a Quimbanda ocupa e sempre ocupou um lugar de marginalidade. Tida como o lado oposto da Umbanda – onde reina a “magia branca”, a prática da caridade e o culto às entidades da direita – para a Quimbanda foi reservada a prática da “magia negra” e o trabalho com as entidades de esquerda. (BASTIDE, 1992; NEGRÃO; 1994; SERRA, 2001)

Na Quimbanda as figuras centrais são os controversos *exus e pombagiras*. Essas *entidades* ou *guias espirituais* se incorporam em seus médiuns em sessões nas quais bebem, fumam, cantam e conversam com os presentes. Elas também vêm à terra para fazer trabalhos específicos: demandas rituais variadas para amor, dinheiro, prosperidade, mas também para proteger e derrubar os inimigos. São espíritos de *malandros, ciganas, pombagiras, escoras*, associados a muita festa e boemia: seu Zé Pelintra, Maria Padilha, Zureta, Maria do Cáis, Sete Encruzilhadas, Sete Caveiras, Exu Pimenta etc. (CARDOSO; HEAD, 2015) Esses espíritos são numerosos e diversos, bem como suas linhas e falanges, e variam pelos seus graus de *força*, havendo *forças* associadas a Maioral, Lucifér² e Belzebu, ou seja, a algo que genericamente remete ao “Diabo” cristão ocidental.

Essa breve descrição da Quimbanda e de seus espíritos contém aquilo que José Jorge de Carvalho (1988) chama de “o caos e a violência na experiência religiosa”. Se há um consenso a respeito da Quimbanda e de suas entidades, os *exus e pombagiras*, é que eles transgridem uma “visão estreita do sagrado”, na qual a “experiência religiosa é tida como boa, pacífica, harmônica, geradora de ordem” (1988, p. 11). Aliás, conforme argumenta Carvalho (1988), eles não só transgridem essa visão estreita da experiência religiosa, como reconhecem para si toda a dimensão da violência e da desordem do sagrado brasileiro. Roger Bastide (1992), em um belo artigo sobre o transe nas religiões afro-brasileiras, aponta que a Macumba – culto considerado por ele como a origem da Umban-

2 Ressalta-se na quimbanda, Lucifér é referido e pronunciado com o acento colocado na última sílaba, Quando se fala e se refere a essa entidade, não se pronuncia Lúciเฟอร์, e sim Lucifέρ. Acredito, assim como Barbosa Neto (2012) e Trindade (1982), que a assimilação do conceito do Diabo (Lúciเฟอร์) pelas religiões afro-brasileiras é reinterpretada pelas suas próprias noções ‘africanas’. Dessa forma, apesar das referências bíblicas e católicas evocadas, Lúciเฟอร์ (enquanto o diabo cristão) se diferencia de Lucifέρ (entidade da quimbanda). Portanto, neste texto, escrevo Lucifέρ, e não Lúciเฟอร์, respeitando o modo como os meus interlocutores pronunciam e se referem a essa entidade.

da e da Quimbanda – promoveu uma “des-domesticação do transe”: enquanto o Candomblé promoveu uma domesticação do transe e da experiência religiosa do sagrado selvagem, com regulação das danças dos Orixás em movimentos repetitivos, precisos e específicos, a Macumba, por sua vez, provocou a volta ao sagrado selvagem e ao transe violento. O sociólogo Reginaldo Prandi coloca a Quimbanda em termos de “mercado religioso” e aponta que ela “nasceu como um departamento subterrâneo da umbanda” (2001, p. 14), e chega a comparar os terreiros que enfatizam as características diabólicas das entidades e que fazem “trabalhos mágicos nada recomendáveis” como “candomblé de bandido”:

no processo de competição entre as religiões no contexto de um mercado de bens mágicos cada vez mais agressivo e de ofertas cada vez mais diversificadas, muitos terreiros, para se distinguir de outros, fazem questão de enfatizar e dar relevo às supostas características diabólicas de suas entidades da esquerda. Em candomblés desse tipo, geralmente frequentados e às vezes dirigidos por pessoas que estão longe de se orientar por modelos de conduta mais aceitos socialmente, se pode contratar qualquer tipo de serviço mágico, qualquer que seja o objetivo em questão. E Exu, o diabo de corpo retorcido, postura animalesca e voz cavernosa, é a entidade mobilizada, juntamente com a espalhafatosa e desbriada companheira Pombagira, para os trabalhos mágicos nada recomendáveis que fazem o negócio rendoso de um tipo de terreiros que eu não hesitaria em chamar de candomblé bandido. (PRANDI, 2001, p. 16)

Dessa forma, a Quimbanda vem sendo associada com anomia social (BASTIDE, 1971), à violência e ao caos (CARVALHO, 1988), à bandidagem (PRANDI, 2001), ao impuro e ao mal. Foi com essas impressões e revisões bibliográficas que iniciei meu trabalho de campo em 2019 entre os quimbandeiros do norte de Minas Gerais, com o outro sendo a alteridade radical até mesmo na teoria.

Busco aqui fazer algumas reflexões iniciais sobre as experiências etnográficas que vivenciei durante um ano de trabalho de campo na Quimbanda, junto com dona Rosa e Pássaro Preto, sacerdotes e dirigentes do Centro Espírita Estrela do Oriente, mais conhecido como *terreiro de Chico Preto* na cidade de Montes Claros, Minas Gerais. Esse terreiro foi fundado em fins da década de 1950 por Chico Preto, figura lendária na região e tido como macumbeiro e feiticeiro poderoso, tio biológico de dona Rosa. Em 1993, depois do falecimento de Chico Preto, dona Rosa herdou o terreiro e passou a dirigir o funcionamento da casa até os dias atuais, junto com seu filho de santo Pássaro Preto, sendo esse terreiro

um dos mais antigos da cidade em funcionamento, somando mais de seis décadas de existência.

Assim, para refletir sobre minhas experiências etnográficas na Quimbanda, duas questões irão conduzir o texto, as quais acredito que são impreteríveis quando se discute etnografia: a natureza da antropologia, disciplina na qual a etnografia está situada; e a transformação do pesquisador, enquanto dimensão essencial no empreendimento etnográfico. Argumento que a *noção de força e o telurismo das práticas religiosas*³ possibilitam uma porta de entrada ao modo próprio como a Quimbanda coloca e resolve suas questões. Procurei seguir uma definição da antropologia como a busca de conceitos nativos para descrever o mundo por eles mobilizados, conforme apontado por Viveiros de Castro (2002). Ou seja, uma simetria entre discursos – do antropólogo e do nativo – “em busca de outros mundos possíveis”. Assim, reflito aqui sobre minhas experiências etnográficas junto aos membros do Centro Espírita Estrela do Oriente.

AFINAL, O QUE É ETNOGRAFIA E DO QUE SE TRATA A ANTROPOLOGIA?

Prestes a fazer 100 anos de sua primeira publicação, o livro *Os argonautas do pacífico ocidental*, de Bronislaw Malinowski (1984), figura como um marco de grande relevância na história da antropologia, devido, sobretudo, ao método proposto por esse autor para a sistematização do trabalho de campo: o *método etnográfico*. A proposta metodológica colocada na introdução de *Os argonautas do pacífico ocidental* é baseada em fortes princípios positivistas, que visam a objetividade e fidelidade aos fatos narrados. Escrita em um contexto no qual a antropologia buscava se firmar enquanto uma forma de conhecimento diferenciada dos relatos produzidos por missionários, viajantes, administradores e comerciantes, a etnografia de Malinowski serviu como alicerce a uma nova concepção de trabalho de campo, que envolve a observação participante. Conforme escreve Clifford (2002, p. 20): “O trabalho de campo intensivo, realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos”.

Passados quase um século da publicação do clássico malinowskiano, muita discussão se seguiu, várias mudanças atingiram a antropologia e o modo como ela se relaciona com a etnografia. Os fundadores da antropologia social britânica, sobretudo Radcliff-Brown, ratificaram e consolidaram o fosso que se-

3 Banaggia (2012) já chama atenção em sua tese sobre a “metafísica telúrica” presente no Jarê – modalidade de religião afro-brasileira da Chapada Diamantina, na Bahia.

para de um lado a *etnografia* – cuja natureza seria *idiográfica*, responsável pela documentação das características empíricas dos diferentes povos – e a *antropologia* como *nomotética*, cabendo a ela generalizações comparativas em busca de leis que apresentem regularidades na condução dos assuntos humanos. (INGOLD, 2011) A divisão entre antropólogos sociais e etnólogos expressa bem a ideia de que a etnografia funciona como um método de coleta de dados para fins comparativos da antropologia. No entanto, a etnografia, de método passou a ser vista como componente do empreendimento teórico da disciplina, ou como bem escreveu Tim Ingold, “a etnografia é um fim em si mesmo” . (2012) Conforme escreve Mariza Peirano (1995, p. 385), “a etnografia é parte do empreendimento teórico da antropologia”.

A própria essência da antropologia passou por uma “virada ontológica”. De disciplina interpretativa de culturas cujo pano de fundo vigora o princípio relativista (GEERTZ, 2008) à antropologia que passa a ser vista enquanto uma “experimentação” com o pensamento nativo e também com o nosso. (GOLDMAN, 2003; VIVEIROS DE CASTRO, 2002) Assim, em vez do conhecimento antropológico ser resultado da aplicação de conceitos extrínsecos ao “objeto”, tentando responder como cada cultura encara uma solução específica a um problema, a questão então seria outra: quais os problemas suscitados pelos nativos em seus próprios termos, ou seja, um discurso antropológico que dialogue em equivalência com o discurso nativo, na criação de conceitos. Para a antropologia enquanto busca de conceitos nativos para descrever o mundo por eles mobilizados é essencial não delimitar como os outros pensam o “real”, mas como pesquisadores devem pensar para conceber o mundo da maneira como os nativos fazem.

Portanto, de forma genérica, a visão que tenho da antropologia é a de criação de conceitos que possibilite vislumbrar e dialogar com os mundos constituídos pelos conceitos nativos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) Pois, conforme colocado por Goldman (2003, p. 456), “nosso saber é diferente daquele dos nativos não porque seja mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos a priori conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor”. Nesse sentido, o empreendimento antropológico, conforme destaca Ingold (2011), assemelha-se muito a uma prática artesanal ou a uma “filosofia com gente dentro”. Para isso, é essencial levar os nativos a sério, olhando para as práticas enquanto premissa básica da etnografia, e não esperar resposta para um problema já colocado de antemão. Durante meu trabalho de campo na Quim-

banda no norte de Minas Gerais, ao levar meus interlocutores a sério, fui levada a conhecer as forças e entidades da linha de magia negra.

ENCONTRO ETNOGRÁFICO E A LINHA DE MAGIA NEGRA NA QUIMBANDA

Nasci em Montes Claros, no norte de Minas Gerais, e tenho com esse lugar uma relação de sentimento e pertencimento, sobretudo porque aqui reside grande parte de meus familiares. Montes Claros é a principal cidade do norte de Minas Gerais e tem aproximadamente 400 mil habitantes. O clima seco, as altas temperaturas e as baixas precipitações fazem com que essa região muitas vezes seja caracterizada como sertão, sendo que alguns dos costumes e da cultura local guardam grandes semelhanças com o nordeste brasileiro. (BARBOSA; PORTO, 2018; COSTA, 2003; NOGUEIRA, 2017) Depois de 10 anos morando fora desta cidade, divididos entre a capital mineira e a capital baiana, retornei a Montes Claros no ano de 2019 para realizar trabalho de campo para a minha tese de doutorado ainda em curso na Universidade Federal da Bahia.

Em Montes Claros, a Quimbanda figura em praticamente todos os terreiros, levando a professora Cristina Borges a escrever sobre o *entrelaçamento* das práticas de Quimbanda, da Umbanda e do Candomblé Angola como uma modalidade de religião específica deste lugar. (BORGES, 2016) Aquilo que escreve Ordep Serra para o contexto religioso “candango” do Distrito Federal, serve também ao norte de Minas: “Mesmo nos centros mais *puros*, os exus se fazem presentes: nos exorcismos, ou em sessões realizadas de quando em quando. [...] Assim, todo centro de umbanda *vira* sede da quimbanda, com maior ou menor periodicidade”. (SERRA, 2001, p. 225)

Até a minha volta a Montes Claros em 2019, eu não mantinha relações com o campo afro-religioso local e tinha pouquíssimo conhecimento de terreiros na cidade. Porém, já sabia da centralidade da Quimbanda no norte de Minas. Em Belo Horizonte, capital mineira onde me formei como cientista social e mestre em sociologia – onde também realizei trabalho de campo e guardo relações pessoais com alguns terreiros – ao acionar minha identidade enquanto montesclareense, a cidade era rapidamente associada como terra de *macumba brava* e de *feitiçaria*, conforme Borges (2016) faz referência em seu trabalho. Chico Preto, pai de santo de Umbanda e Quimbanda, foi uma das figuras lendárias que ajudou a propagar Montes Claros como “terra do feitiço”. Localizado há poucos metros do principal cemitério da cidade, Chico Preto fundou em 1958 o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, terreiro que está em funcionamento até os dias atuais e é di-

rigido por dona Rosa e Pássaro Preto. Dona Rosa, sobrinha biológica de Chico Preto, assumiu as atividades do terreiro depois da morte de seu tio, em 1993.

A fama do *Centro Espírita Estrela do Oriente* e de seus líderes é extensa e atingiu contornos nacionais devido a um episódio que chocou o país. Em dezembro de 1992, o ator da Rede Globo, Guilherme de Pádua – juntamente com sua esposa à época, Paula Thomaz – assassinou a punhaladas sua colega de trabalho Daniella Perez, filha da autora Glória Perez, com a qual fazia par romântico na novela “De corpo e alma”, no Rio de Janeiro. Durante a investigação criminal, dentre as várias versões que vieram à tona pela imprensa, foi citado que o homicídio teve motivações religiosas, sendo feito para “rituais de magia negra”. Guilherme de Pádua é mineiro de Belo Horizonte e, conforme me disse dona Rosa, ele tem familiares na cidade de Montes Claros. Na época do crime, ele havia frequentado o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, o qual ainda era liderado por Chico Preto e muita especulação surgiu, atraindo para o terreiro reportagens e investigações – incluindo reportagens em grandes veículos de comunicação da época, conforme me disse dona Rosa. No entanto, apesar das especulações, juridicamente não foi comprovado a associação do crime com o terreiro, nem com o líder Chico Preto. Vale ressaltar que, conforme me disse dona Rosa, entre as décadas de 1980 e 1990, o *Centro Espírita Estrela do Oriente* era frequentado por vários artistas, políticos e pessoas famosas. Dentre a lista de personalidades que frequentavam o terreiro – incluindo ex-prefeitos da cidade –, Raul Seixas é citado por dona Rosa não só como um frequentador, mas também como um filho de santo de Chico Preto. Esse período é lembrado por ela como os “tempos áureos de Chico Preto”, com grande movimentação financeira e também de pessoas no terreiro. O vasto terreno, com quase 2 mil metros quadrados construídos em uma área perto do cemitério e do centro da cidade, contribui para a fama de Chico Preto e para seu poder aquisitivo. Dessa forma, antes mesmo de conhecer pessoalmente dona Rosa e o *Centro Espírita Estrela do Oriente*, eles já figuravam no meu imaginário desde a infância, bem como no imaginário social montesclarensense. Sempre que eu especulava com a minha família e amigos sobre a existência de terreiros em Montes Claros, relatando os meus planos de fazer trabalho de campo na cidade, o terreiro de Chico Preto era o primeiro a ser lembrado.

Desde que conheci dona Rosa, ela se mostrou muito aberta e receptiva ao diálogo e acredito que isso se deve ao fato de que ela, ao longo dos seus 68 anos de idade e na sua trajetória religiosa, já teve contato com jornalistas e com pesquisadores, sobretudo pesquisadores da área da Ciência da Religião.⁴ Por-

4 Há alguns trabalhos acadêmicos feitos sobre o contexto religioso norte-mineiro – duas dissertações de mestrado e duas teses de doutorado, sendo que dois desses trabalhos citam diretamente dona Rosa e o

tanto, antes da minha chegada, dona Rosa já tinha familiaridade com o trabalho acadêmico e havia concedido algumas entrevistas tanto para pesquisadores como também para jornalistas, profissão a qual ela imediatamente me associava, mesmo eu relutando e enfatizando minha identidade profissional enquanto antropóloga e pesquisadora.

Meu primeiro encontro com dona Rosa ocorreu em janeiro de 2019, na festa do Caboclo Girassol, em um importante terreiro da cidade. Sabendo da sua fama, fui falar com ela e perguntar sobre as atividades do *Centro Espírita Estrela do Oriente*. Tivemos um diálogo rápido, no qual eu me apresentei como pesquisadora e ela se apresentou dizendo suas várias alcunhas: Rosa Capeta, Rosa Diabo, Rosa de Chico Preto, Rosa de Oxalá e Iemanjá.⁵ Trocamos telefones em meio à festa e às interrupções constantes dos Caboclos, os quais não se cansavam de pedir a dona Rosa que dançasse com eles ou apenas cantasse algum *ponto*.⁶

Passado cerca de um mês, comecei a frequentar o terreiro de dona Rosa durante a Quaresma, depois do carnaval de 2019. Esse período quaresmal, compreendido entre a Quarta-Feira de Cinzas e o domingo de Páscoa, marca uma temporalidade de suma importância não apenas para a Quimbanda mas para as religiões afro-brasileiras de forma geral. Diferentes etnografias citam a época da Quaresma como um momento de resguardo das atividades e de interrupção ritual (BANAGGIA, 2012; BARBOSA NETO, 2012; BASTIDE, 1964; FLASKMAN, 2014; SIQUEIRA, 2012), sobretudo no Candomblé, em que grande parte das casas de culto fica fechada. No entanto, foi no período da Quaresma que encontrei entre meus interlocutores da Quimbanda maior intensidade ritual, com toques frequentes e assiduidade de variadas entidades espirituais nas *sessões*,⁷ o que me levou a refletir sobre a importância e a especificidade deste período.

A Quaresma é marcada no *Centro Espírita Estrela do Oriente* pela exclusividade da linha de *magia negra*. Nesse sentido, o tempo da Quaresma é o tempo de atuação das *forças* e *entidades* de magia negra. É o período no qual o Diabo está à solta na Terra e foi quando Jesus se retirou ao deserto, e em que, segundo as

Centro Espírita Estrela do Oriente. (BORGES, 2011, 2016; CARDOSO, 2016; PRATES, 2010)

- 5 Repara-se que, depois que a conheci, vi que nenhuma dessas últimas alcunhas dizia respeito a ela, cujo Orixá de frente é Iansã. Tal qual pontuado por Siqueira (2012), a experiência em torno da feitiçaria envolve movimentos de ocultação, negação, insinuação e afirmação. Uma citação de Siqueira sobre o feitiço na Bahia expressa bem esse áurea permeada pelo ambíguo: “Um feiticeiro insinua; outro grita seu feitiço; um terceiro silencia; um quarto nega” (2012, p. 170).
- 6 Ponto é o nome que se dá às músicas tocadas durante as sessões, reuniões ou giras de Umbanda e de Quimbanda.
- 7 *Sessões* – também chamadas de *reuniões*, *toques* ou *giras* – são os momentos rituais, normalmente feitos uma vez na semana – às segundas-feiras – próprios para saudar e louvar os exus. São os momentos nos quais as entidades, através da incorporação em seus médiuns, se fazem presentes e cantam, dançam, bebem, fumam, riem, conversam e dão conselhos.

escrituras (Mateus, capítulo 4, versículo 2), durante 40 dias e 40 noites o messias cristão praticou o jejum e a oração para derrotar o Diabo. Portanto, devido à atuação do Diabo no planeta Terra, esse período é mais pesado e condensa muita força. Por isso, conforme me disse dona Rosa, o período da Quaresma é propício a acidentes, ao acontecimento de coisas ruins e tragédias, pois o Diabo traz com ele todo o peso do inferno.⁸ No entanto, esse “peso destrutivo” do inferno também é dotado de um componente de força, o qual pode ser capturado para benefício próprio, através de procedimentos rituais específicos feitos durante esse período. Esse momento, portanto, é propício para *pegar uma força com Exu*. Vale ressaltar que sempre que fazia comparações entre Exu e o Diabo em termos bíblicos, dona Rosa enfatizava que o Diabo, Lucifér para ela, é também um anjo, “o anjo mais bonito feito por Deus”, o criador das notas musicais e da música.

Durante a Quaresma, semanalmente às segundas-feiras, são feitas sessões – também chamadas de *reuniões ou giras* – nas quais a comunidade do terreiro, cerca de 20 a 30 pessoas, composta em sua maioria de mulheres, reúnem-se para louvar Exu, com cantos, toques, comidas e bebidas. Nas *sessões da linha de magia negra*, são saudados e falados com todas as letras, o Diabo, Lcifér, Maioral e Belzebu, bem como todo o léxico demonológico do cristianismo. A *linha de magia negra* tem como elemento primordial o calor e a terra porque esses elementos estão relacionados com o lugar mítico de onde advém o poder e a força desta linha: o *inferno*. É das profundezas da terra e do fogo do inferno que emanam o poder, a força e a ciência dessa linha da Quimbanda. Devido a essa natureza própria da linha de *magia negra*, tudo que diz respeito a ela é intenso, quente e potencialmente perigoso, sobretudo ao corpo humano. As incorporações não podem ser demoradas, as reuniões da linha de magia negra não podem ocorrer durante todo o ano, bem como não é todo *trabalho* que deve ser realizado nesta linha. Por isso, os exus de magia negra, via de regra, só incorporam em seus médiuns no período quaresmal. Nas palavras de dona Rosa, com a proximidade constante dos exus de magia negra é perigoso o médium “derreter” – daí a interdição radical de mulheres grávidas participarem das giras durante o período quaresmal, pois caso elas incorporem com algum exu típico deste período, há grande possibilidade de aborto, já que a entidade “cozinha o feto”, devido à sua força e potência. Dessa forma, as entidades que se incorporam nessas sessões de magia negra são “pesadas” e se diferenciam das entidades que

8 De acordo com dona Rosa, não foi à toa que a ascensão do Coronavírus e o período de isolamento social em Montes Claros se iniciou em março de 2020, durante a Quaresma, pois este período está propício a acontecimentos trágicos e desgraças.

se incorporam fora do período quaresmal, como a *linha dos escoras, pombagiras e malandros* – linhas de exus considerados mais “leves”.

Quando incorporados, os exus de magia negra gritam – alguns chegam a berrar como bodes –, têm uma risada medonha, vozes guturais e constantemente repetem a palavra “desgraça”. Muitos deles não ficam eretos, são sisudos, misantropos e irascíveis. Esse aspecto ficou gravado em mim na primeira e única vez que vi *Seu Sete Caldeirão*, um dos exus de magia negra de dona Rosa: em sua rápida incorporação na mãe de santo, que durou menos de 30 minutos, ele bebeu uma garrafa cheia de pinga. Sem dividir com os demais presentes – uma prática pouco comum dos exus, que gostam de compartilhar seus copos e suas graças – ele justificou seu comportamento dizendo que estava com muita sede devido ao tempo em que não vinha na Terra, ou seja, devido ao tempo em que não incorporava em dona Rosa.

A esses exus de magia negra é reservado um lugar de culto separado no terreiro: o *quarto de Vodum*⁹ – também chamado de quarto de magia negra. Normalmente fechado, esse local se encontra na parte subterrânea do terreiro; é como se fosse um porão, com pouquíssima luz e ventilação, onde se adentra somente em momentos específicos, sobretudo durante o período quaresmal. Durante o trabalho de campo, estive nesse lugar somente duas vezes e até mesmo dona Rosa e Pássaro Preto evitavam entrar nesse ambiente.¹⁰

No quarto de Vodum há apenas um revestimento de cimento no chão. Porém, devido às energias que ali habitam, o elemento da terra é essencial. Para isso foram feitas “casinhas” próprias para cultuarem os *assentamentos*,¹¹ onde há terra e no qual são derramadas as bebidas e colocadas as comidas das entidades. É através desses buracos nas “casinhas”, específicos a cada entidade, que são oferecidas as comidas e as bebidas aos exus. Para limpar esse espaço,

9 Neste contexto, *Vodum* não se relaciona com o nome das divindades do Candomblé Jeje e sim com magia e feitiçaria. Conforme me disse Pássaro Preto em entrevista: “A gente fala de Vodum, mas não tem nada a ver vodum do povo Ewe-fon, nem Jeje, não tem nada a ver com Inkissi, com nada. Vodum vem da palavra “magia” mesmo, da vunduzaria, da bruxaria, você entendeu?”.

10 No quarto de Vodum habitam três tipos de seres que compõem a linha de magia negra: os *Exus de Magia Negra*, os *Eguns* e os *Lucifér*. Os *Lucifér* são os donos do inferno, aqueles que estão acima dos Exus de Magia na hierarquia religiosa e que os comandam e os “disparam” na Terra durante a Quaresma. Diferentemente dos Exus de magia negra – que são entidades, ou seja, antigos espíritos de mortos que para sua evolução, trabalham na linha de magia negra – os *Lucifér* são como “divindades”, forças poderosas e primordiais que têm os Exus de magia negra como uma espécie de “subordinados”. Devido a essa posição de “chefes” e sobretudo às suas potências e forças insustentáveis ao corpo humano, os *Lucifér*, via de regra, não se manifestam através da incorporação nas pessoas. Há vários tipos de *Lucifér*, como Maioral e Belzebu: Maioral é o *Lucifér* maior do inferno, e Belzebu é uma versão de *Lucifér* mais novo, um “príncipe”, um *Lucifér* menino. Os *Eguns* também não incorporam nas pessoas, porém por causa de outro motivo: eles são espíritos de mortos, errantes, almas penadas que não trabalham em nenhuma linha ou falange espiritual; ou seja, não foram doutrinados e nem resgatados da Terra.

11 De forma genérica, assentamentos são representações materiais dos exus.

conforme me disse dona Rosa, deve-se passar um pano com cachaça e usar o mínimo de água possível, pois este elemento – a água – esfria as forças dos exus. Portanto, no terreiro, a energia de exu se encontra na terra. Por isso se diz que essas energias são profundas, uma vez que suas forças advêm do fundo do chão. Quando perguntei a Pássaro Preto a possibilidade de assentar algum exu de Magia Negra em outro lugar que não seja a terra,¹² ele respondeu em um tom debochado, ressaltando a importância e necessidade do elemento terra na constituição dos exus:

Aqui no terreiro nós não fazemos assentamento nenhum em pote, nada de pote. Pote a gente usa pra enfeitar nossa casa e colocar flor! Exu é chão, exu é terra. A gente assenta exu no chão, na terra. Os assentamentos todos parte[m] do chão, porque exu é que tá aqui mais próximos de nós.¹³

Outra indicação sobre a essencialidade do elemento terra para a Quimbanda e para a linha de magia negra diz respeito ao papel central de Omolu/Obaluaê. Esse orixá, considerado como o orixá da terra, é o único a ser saudado nas reuniões de magia negra. Para Omolu, no início de toda gira de magia negra, são cantados alguns pontos em sua homenagem. Segundo dona Rosa, ele tem duas fases: uma fase na Umbanda e no Candomblé como orixá, e outra fase no cemitério como um exu. Ademais, durante a Quaresma, após toda reunião semanal, é servido algum tipo de comida, e as comidas são servidas no chão: quando tem farofa de frango ou de alguma outra carne – feita normalmente para algum exu, o qual compartilha da sua comida com os presentes – o alimento chega em uma bacia de alumínio e seu conteúdo é derramado no chão. Portanto, para comer da farofa, é necessário se abaixar até o chão e pegar com as mãos um pedaço do frango e a farofa. Quando não é servida farofa ao final das reuniões, serve-se normalmente arroz, feijão, alguma proteína e salada – o cardápio varia conforme a disponibilidade e recurso dos sacerdotes e filhos da casa. As panelas dessas comidas também são colocadas no chão, no centro do salão, para serem servidas nos pratos e distribuídas aos participantes da reunião.

A ligação com a terra se faz também pelo caminhar, sendo o próprio exu o caminho, enquanto possibilidade. Quando eu conversava com dona Rosa e ela acionava suas memórias de infância, ela lembrava da dificuldade de locomoção

12 Alguns estudiosos das religiões afro-brasileiras, como Bastide (1961), apontam que eguns e exus são assentados em potes e não no chão, diretamente na terra. Sobre a casa dos mortos, Bastide escreve que há “uma sala onde estão pendurados os retratos dos antigos membros mortos, e um quarto que constitui o verdadeiro santuário e no qual se encontram, enterrados em potes, os eguns ali ‘assentados’ sete anos depois de sua morte” (1961, p. 79).

13 Entrevista realizada em 19 de novembro de 2019.

na zona rural, onde nasceu, no interior de uma pequena cidade na beira do rio São Francisco, chamada Manga, distante cerca de 250 km de Montes Claros. Para estudar, dona Rosa conta que caminhava longas distâncias quando criança. Depois que se mudou para Montes Claros, ainda na adolescência, sob a tutela de seu tio Chico Preto, a prática de andar a pé continuou acompanhando a mãe de santo, que até hoje caminha muito pela cidade. Mesmo com seus 68 anos e sendo fumante, dona Rosa atribui sua boa saúde e o seu vigor à prática do exercício da caminhada. Conforme ela mesma diz, suas havaianas são fininhas, indicando o desgaste das sandálias devido ao uso constante do caminhar. Eu também já me dispus em caminhadas com dona Rosa pelos arredores do terreiro, quer seja em busca de cigarro ou de bebidas, os quais são consumidos em grande quantidade, principalmente no período quaresmal. Com dona Rosa, fui apresentada aos comércios locais mais baratos, aos que estão sempre abertos, aos que aceitam cartão, aos que têm cigarros “do Paraguai”, aos que só têm homens – e por isso dona Rosa evitava-os, sobretudo quando eu estava junto.

Portanto, a Quimbanda e a linha de magia negra são marcadas pela força dos exus e sua ligação com a terra e com o chão, aproximando-se de uma metafísica telúrica, conforme já apontado por Banaggia (2012) ao contexto baiano da religião do Jarê.

Conheci o quarto de Vodum durante o encerramento da Quaresma de 2019, na Sexta-Feira Santa. Os rituais de encerramento da Quaresma no *Centro Espírita Estrela do Oriente* duraram dois dias, e de quinta-feira para sexta-feira, eu e os filhos da casa dormimos no terreiro. Na Sexta-Feira Santa, data da imolação de Jesus Cristo, o dia começou cedo no terreiro de dona Rosa e, às 5 horas da manhã, todos acordaram, lembrando a rotina dos terreiros afro-brasileiros em dias de muita atividade ritual, como as festas de Candomblé. Ao acordar, os filhos de santo primeiramente passaram pelo banho de ervas e pontualmente às 6 horas da manhã a *gira* estava formada, com todos a postos, de banho tomado e de roupas trocadas. Tradicionalmente na sexta-feira da paixão, como me disseram, há três toques rituais: às 6 da manhã, às 15 horas e às 18 horas. Esse é um dia especialmente importante ao terreiro e àquela comunidade. Durante o dia várias pessoas passaram por lá, antigas filhas de santo como dona Maria, com mais de 100 anos de idade e outras pessoas da época de Chico Preto, inclusive uma de suas filhas biológicas, e todos foram muito bem recebidos e tudo regado com bastante marafo, cerveja e amargosa.¹⁴

14 Amargosa é um tipo de bebida preparada com ervas, folhas e cachaça, com o poder e o objetivo da sua indução para proteção e fechamento de corpo. Por isso na Quaresma ela é essencial e tem um lugar na

Aproximadamente às 9h30 da manhã foi imolado um bode branco. No momento do sacrifício, todos estavam reunidos no salão mais amplo da casa – e todos os presentes, inclusive eu, puderam assistir à matança. Nenhum dos filhos de santo estava incorporado de entidade, estando todos “acordados”. O sacrificante foi o próprio pai de santo, Pássaro Preto, que com muita destreza fez o corte no pescoço do bode, enquanto o animal sacrificado ficou suspenso por quatro homens, os quais levantaram o bode por cada pata. Dona Rosa, que é canhota, explicou que não faz mais matança de bicho de quatro patas pois a mão dela – mais precisamente o punho – perdeu a força e a precisão necessárias para o corte sacrificial. Dona Rosa justificava isso devido ao fato de ela já ter feito muita matança de bode, tendo esgotado, portando, sua cota de sacrifícios. Para que uma matança seja considerada exitosa, o animal sacrificado não pode emitir nenhum grito nem movimento brusco durante o sacrifício: é preciso que ele se doe, para isso a perícia e destreza do sacrificador devem ser total. Além disso, tal como colocado por Barbosa Neto (2012), a docilidade e entrega do animal a ser sacrificado “é também o efeito produzido pela força do orixá ou do exu, o desejo voraz que, partindo deles, atrai o primeiro até a cena sacrificial. O animal que gritasse seria como o deus que se recusa a comê-lo”. Portanto, devido aos pulsos inchados e aos atuais 68 anos de idade, dona Rosa não faz mais matança de bode, apenas seu filho Pássaro Preto.

O sangue que escorreu do pescoço do bode branco foi colocado em uma bacia de alumínio e destilado com um volume considerável de cachaça. Um a um, seguindo a hierarquia da casa, as pessoas presentes fizeram fila para tomar a bebida preparada com sangue de bode e cachaça, ao som do ponto “sangue é vida, sangue é poder, sangue é vida, sangue é força”. O que sobrou da bebida foi guardado em uma garrafa pet 2 litros e muitos foram aqueles que entraram na fila novamente para tomar a segunda dose da bebida. Tal como cantado no ponto, o sangue é um elemento de muito poder, e entre todos ali, a ideia de que através da ingestão do preparado de sangue com cachaça traz força e poder, é unânime. Após todos terem bebido o preparado, Pássaro Preto incorporou um exu da linha de magia negra, que se arrastou no chão e deixou as mãos e os pés do pai de santo retorcidos como garras. Todos os presentes foram cumprimentá-lo, abaixando-se até ele e dando as mãos e um curto abraço, ao passo que os médiuns que o cumprimentavam incorporaram também seus exus.

Na parte da tarde, novamente se iniciou o toque das 15 horas no salão amplo em que ocorreu a matança do bode. Durante este toque, houve o momen-

estrutura do culto de magia negra. Chamada de remédio, a amargosa é saudada no ponto: “não me troca por outro/não me deixe sofrer/mas sem esse remédio/meu destino é sofrer”.

to de “descer” para o quarto de Vodum. Nem todos os presentes foram para o espaço de magia negra e Pássaro Preto me convidou para ir. Fiquei feliz com a confiança de poder adentrar em um espaço tão íntimo da casa, ao subsolo em que habitam as forças maiores e todo o fundamento e a ciência do terreiro. Com uma curiosidade latente, de forma discreta, eu constantemente indagava a dona Rosa e a Pássaro quando eu poderia entrar no quarto de Vodum e eles sempre me alertavam dizendo que o Vodum é coisa séria, um espaço denso, que não pode ser fotografado, filmado ou gravado. Além disso, como é um quarto subterrâneo, fechado, extremamente úmido, escuro e com pouquíssima ventilação, o Vodum não é indicado para pessoas com claustrofobia. Não obstante ao alerta de todos, eu só fui entender a densidade daquele lugar quando adentrei nele e depois de muito suar, tive a impressão de que minha pele estava derretendo – e eu fiquei no quarto de Vodum apenas poucos minutos, mas com a impressão de que havia passado horas lá dentro. Com o calor do lugar, eu senti um mal-estar e a sensação de desmaio imanente me rondou diversas vezes no curto período de tempo em que estive no quarto de Vodum.

Depois de tocar alguns pontos no quarto de Vodum, dona Rosa incorporou o exu *Serra Mandinga*. Sério e sisudo, quando chegou já se sentou no chão e um a um fomos cumprimentá-lo, pegando nas suas “garras” – nas mãos de dona Rosa cujos dedos estavam contorcidos pela incorporação de Seu Serra Mandinga. Ele bebeu muito uísque, assim como desejou força e saúde àqueles que o saudavam. Pássaro Preto, que não incorporou e estava auxiliando a entidade, trouxe uma bacia de alumínio com um pedaço da carne do bode sacrificado mais cedo e com uma faca foi cortando-a em pedaços pequenos, ainda crus, aos quais foi acrescentado mel. Seu Serra Mandinga então ofereceu a todos os presentes um pedaço de carne, seguido imediatamente pelo gole de uísque na própria garrafa.

Algo mudou na minha relação com dona Rosa, Pássaro Preto e os filhos de santo depois do encerramento da Quaresma. Parece que o fato de eu ter passado pelos rituais com eles e de termos compartilhado momentos de intimidade profunda (como o sacrifício e a omofagia) me deslocou do lugar de “alguém que faz pesquisa” para “alguém que compartilhou vivências”. Entrar no quarto de Vodum é, de certa forma, adentrar ao âmago do terreiro, onde se concentra suas maiores e mais intensas forças: os chamados *fundamentos*. Isso com certeza estreitou as relações e proporcionou outro tipo de participação com as pessoas do *Centro Espírita Estrela do Oriente* e suas atividades.

Fico pensando em que medida a experiência de ter vivenciado o encerramento da Quaresma com eles – sobretudo as experiências corporais que incluem a sensação constante de calor, suor e queimação estomacal, devido aos

longos goles de aguardentes e amargosa, tudo isso fazendo com que meu corpo parecesse que iria explodir – foi relevante para que eu realmente me atentasse aos elementos da magia negra e ao que dona Rosa me apontava sobre a Quaresma: o “peso”, a potência, o fogo, a densidade, a ligação com a terra, em suma, a *força* deste período, que se estende aos corpos humanos e a todo o planeta Terra.

ETNOGRAFIA, DIÁRIO DE CAMPO, AFECÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO PESQUISADOR

“Sempre se considerando humano, o etnógrafo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista elevado e distante o suficiente para abstraí-lo das contingências próprias a esta sociedade ou àquela civilização. Suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente de seu grupo por longos períodos; pela brutalidade das mudanças a que se expõe, ele adquire uma espécie de desarraigamento crônico: nunca mais se sentirá em casa, em lugar nenhum, permanecerá psicologicamente mutilado”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 58-59)

Se há uma unanimidade sobre a experiência etnográfica, ela se refere à transformação pela qual o pesquisador passa. *Ser afetado* (FAVRET-SAADA, 2005), *devir-nativo* (GOLDMAN, 2003), *desarraigamento crônico e mutilação psicológica* (LÉVI-STRAUSS, 1996), *anthropological blues* (DAMATTA, 1978), tudo isso diz sobre as mudanças e afecções que atravessam o etnógrafo em campo. Ser afetado consiste, conforme salienta Meira (2018, p. 52), em “expor-se ao desconhecido para que se possa articular conceitos”. Essa experiência de ser afetado pelas mesmas forças que atravessam os interlocutores nem sempre é uma experiência agradável ou de empatia, e claro, por mais que o pesquisador esteja sujeito às mesmas afecções que seus interlocutores, eles não são afetados nas mesmas intensidades. (GOLDMAN, 2003; FAVRET-SAADA, 2005)

Nesse sentido, a experiência do encerramento da Quaresma no *Centro Espírita Estrela do Oriente* me afetou de algumas formas e a primeira delas foi pelo choque, pelo estranhamento e o diário de campo teve papel fundamental para o processamento dessas experiências. Antes de iniciar o trabalho de campo para o doutorado na Quimbanda, eu já tinha familiaridade com as religiões afro-brasileiras, sobretudo com o Candomblé. Por mais que eu fosse familiarizada com as práticas rituais das religiões afro-brasileiras, sobretudo as práticas sacrificiais – e tendo algumas habilidades daí decorrentes que foram úteis durante o trabalho

de campo, como depenar e limpar frango – foram raros os momentos em que eu presenciei o sacrifício animal. Assim, uma das poucas vezes que assisti, de fato, ao sacrifício de um bode, foi um bode para um exu de magia negra. Sobre o sacrifício, acredito que ele faz parte do que Favret-Saada diz sobre “experiências que não passam pela significação”.¹⁵ Frente a ele, agi no sentido do que Lévi-Strauss (1996, p. 229) escreveu sobre seu primeiro encontro com os Bororo no Mato Grosso, fascinado à tamanha riqueza daquele povo: “eu me deixava impregnar por essas imagens, mais do que as apreendia”.

A experiência de ouvir os pontos cantados repetidas vezes saudando Lucifér, Lucifér, Lucifér, as paredes do salão pintadas de vivos vermelhos, amarelos e pretos, o quarto de Vodum, extremamente escuro, quente e apertado, os goles de cachaça e amargosa incendiando o estômago, o sacrifício, a bacia de sangue vermelho, tudo isso me afetou e demorei algumas semanas para organizar o que tinha vivido. Cheguei a reviver algumas cenas do sacrifício em sonhos. Nesse processo, o diário de campo foi fundamental para uma “elaboração primária” de minhas experiências etnográficas e ali comecei a esboçar um pensamento sobre o sacrifício, sobre o que tinha vivido e sobre a linha de magia negra da Quimbanda.¹⁶

Nos cinco pequenos cadernos que chamo de diário de campo estão relatadas, de forma temporal, a minha relação e percurso com dona Rosa e Pássaro Preto. Lá estão descritas as mais de cinquenta reuniões de Quimbanda assistidas por mim nos anos de 2019 e 2020, contendo relatos dessas reuniões, pequenos esboços sobre os rituais, seus elementos, vivências, acontecimentos, assuntos conversados entre os participantes e as entidades etc. Além disso, ao longo dos meus diários de campo estão registrados uma variedade de pontos cantados nas reuniões, os quais eu anotava no caderno logo após que chegava em casa. Nos momentos rituais das sessões, eu jamais anotei nada em nenhum caderno: eu era solicitada a participar de outra forma. No entanto, quando eu me encontrava com Pássaro Preto e dona Rosa fora do contexto ritual, sobretudo para tratar de questões “específicas” e “formais” sobre a etnografia e a história do terreiro – o que exigiu repetidos encontros com compartilhamento de documentos e memó-

15 “Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo [lugar do nativo no sistema de feitiçaria], em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los”. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159)

16 Minha orientadora também teve um papel fundamental na elaboração das experiências etnográficas que tive em campo. Dias após o encerramento da Quaresma, enviei um e-mail a ela, que estava na Bahia, e nossa interlocução foi essencial para mim e para os rumos da pesquisa.

rias – o diário de campo foi fundamental. Eu levava muitas perguntas anotadas no caderno e preenchia com mais anotações as respostas que dona Rosa e Pássaro Preto me davam. Nas entrevistas e nos momentos em que os sacerdotes gentilmente reservavam para conversar comigo sobre minhas dúvidas e questões da pesquisa, o caderno de campo foi imprescindível. Portanto, o diário de campo foi uma importante ferramenta não só como anotação de eventos cronológicos da pesquisa, mas também como uma primeira sistematização das afecções resultantes das minhas experiências etnográficas em campo, sobretudo aquelas experiências cujas imagens remetiam a uma alteridade radical, associadas ao sacrifício e ao sangue.

Na relação com dona Rosa e Pássaro Preto, vivenciar os rituais referentes ao encerramento da Quaresma e ter adentrado ao quarto de Vodum foi essencial para formar uma confiança mútua, o que aumentou, de certa forma, meu grau de participação no terreiro. Com o passar do tempo e com a assiduidade às reuniões semanais, fui sendo solicitada a praticar algumas funções no culto, como pegar a cerveja das entidades na geladeira do terreiro, ou em dias em que não tinha ninguém para tocar o chocalho de metal, eu compus a bateria ritma dos cultos, tocando o único instrumento que acompanha o tambor nas reuniões. Além disso, fui requisitada em momentos específicos para tirar fotos, incluindo aí um pedido feito por dona Rosa para que eu fotografasse Tiãozinho, o exu mirim de Pássaro Preto, em uma reunião de muita alegria e felicidade embaixo dos pés de cana do *Centro Espírita Estrela do Oriente*, plantados em homenagem a esta entidade. Segundo dona Rosa, Tiãozinho estava tão bonito que merecia registrar o momento, o que eu fiz com alguma timidez e reticência através da minha câmera de celular. Todos os registros de foto feitos por mim foram compartilhados com eles pelo WhatsApp. Portanto, no trabalho de campo, eu fui solicitada de diversas formas e tive diferentes graus de participação com a comunidade religiosa.

Outro fato que aconteceu durante o trabalho de campo e contribuiu para o bom andamento da pesquisa e na relação com meus interlocutores foi o processo de tombamento do terreiro de dona Rosa. O *Centro Espírita Estrela do Oriente*, desde a morte de Chico Preto, em 1993, é objeto de disputa judicial entre seus herdeiros. Uma das recentes estratégias dos dirigentes foi acionar o tombamento do terreiro na esfera municipal, pela secretaria de cultura de Montes Claros, haja vista seus 62 anos de existência. Assim, em outubro de 2019, auxiliiei os dirigentes a organizarem os papéis para o processo e escrevi um relatório sucinto, um pequeno dossiê, sobre a história do *Centro Espírita Estrela do Oriente*, com suas atividades atuais, seu calendário festivo e algumas fotos. Isso foi de suma importância, pois aumentou a confiança deles em mim

e, sobretudo, porque eles puderam vislumbrar alguma utilidade no trabalho socioantropológico.¹⁷

Por fim, acredito que não há como conhecer exu sem ser transformado por ele, pois exu é a própria transformação e o próprio movimento. O sacrifício, o choque, as entranhas, o cru, o sangue quente, tudo isso é potência, é força de exu que se estende a tudo e a todos que com ele interage, incluindo aí eu mesma, enquanto pesquisadora. Dessa forma, frente a tantos atravessamentos, acredito que etnografia – afinal, o que eu me proponho a fazer na tese – é resultado disto: do encontro em uma época específica entre o pesquisador e um grupo de pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltando à questão do transe na Quimbanda, colocada na introdução, não se trata de encarar o transe ou como violento, caótico ou desdomesticado, mas como o transe está relacionado com os próprios conceitos da Quimbanda e como as relações entre médium e entidade são construídas. Tornar o discurso de dona Rosa equivalente ao discurso antropológico significa levar a sério o que ela sempre repetia sobre a Quaresma e as entidades da linha de magia negra: que elas são pesadas. E devido a esse peso, que se relaciona aqui com a *noção de força*, ele se estende a tudo que com ele se relaciona, incluindo aí a incorporação e os efeitos dessa força no corpo do médium. Assim, o transe retorcido, com a coluna corcunda ou mesmo aquelas incorporações nas quais os exus rolam no chão e não ficam eretos, relaciona-se com a força desses exus e a sua conexão com a terra.

Dessa forma, o período da Quaresma e a linha de magia negra estão perpassadas pela noção de força e por um pensamento telúrico, invariavelmente associado à terra. Acredito que a aproximação ao universo da Quimbanda ignorando tais conceitos irá desaguar em visões preconceituosas e colocações de questões que estão fora dos termos próprios do universo quimbandeiro.

Sobre a Quimbanda e suas entidades, ainda há muito a ser dito, sobretudo porque toca em questões relacionadas ao bem e ao mal, à ética nas religiões afro-brasileiras, no tema do sacrifício etc. Aqui foram feitas algumas considerações sobre as experiências etnográficas vivenciadas por mim junto a Pássaro Preto e a dona Rosa na Quimbanda e uma tentativa de pensar esta religião, suas

17 O processo de tombamento ainda está tramitando e aguarda o agendamento da reunião do Conselho Municipal de Cultura. Vale ressaltar que o tombamento é muito mais um processo político, e depende da posição dos Conselheiros Municipais.

entidades e a linha de magia negra por uma concepção da antropologia que visa uma igualdade de discursos entre pesquisador e nativo.

REFERÊNCIAS

BANAGGIA, G. *As forças do Jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana na Chapada Diamantina*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

BARBOSA, C.; PORTO, C. *Sertão: tradição, cultura e poder*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2018.

BARBOSA NETO, E. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, R. O sagrado selvagem. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 143-157, 1992.

BORGES, C. *Tambores do sertão*. Diferença colonial e interculturalidade: entrelaçamento entre umbanda/quimbanda e candomblé angola no norte de Minas Gerais. 2016. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.

BORGES, C. *Umbanda sertaneja*. Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2011.

BOUCHARDET, A. Guilherme de Pádua assassino de Daniella Perez, se escondeu em Montes Claros. *Alberto Bouchardet*, Montes Claros, 29 dez. 2015. Disponível em: <http://albertobouchardet.blogspot.com/2015/12/guilherme-de-padua-assassino-de.html>. Acesso em: 20 jan. 2020.

CARDOSO, F. S. *Girando em uma roça banto: a dança como elemento constitutivo do candomblé angola em Montes Claros*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.

CARDOSO, V.; HEAD, S. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, 2015.

CARVALHO, J. J. Violência e caos na experiência religiosa. *Série Antropologia*, Brasília - DF, n. 74, 1988.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COSTA, J. B. *Mineiros e baianos: englobamento, exclusão e resistência*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília-DF. 2003.

- DANIELLA PEREZ arquivos de um processo. [S. l.], 2021. Disponível em: <http://www.daniellaperez.com.br/?cat=7> Acesso em: 20 jan. 2020.
- NOGUEIRA, M. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais*. Brasília, DF: Mil Folhas, 2017.
- DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-15, 1978.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FLASKMAN, C. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 2008.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- INGOLD, T. Epilogue: Anthropology is not Ethnography. In: INGOLD, T. *Being Alive*. London: Routledge, 2011. p. 229-243.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril. 1984.
- NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.
- PRANDI, R. *Exu, de mensageiro a diabo*. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, 2001.
- PRATES, A. *Exu, a esfera metamórfica*. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2010.
- SERRA, O. No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia*, n. 25/26 (2001), p. 215-256, 2001.
- SIQUEIRA, P. *O sotaque dos santos: movimento de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

MAPEANDO CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS RELIGIOSAS ENTRE ALFAEOMEGUENSES

MAPPING PUBLIC RELIGIOUS CONTROVERSIES AMONG ALFAEOMEGUENSES

Resumo

Este trabalho se propõe a compreender alguns processos de disputas relacionados aos participantes do movimento Alfa e Ômega. Este grupo evangélico surgiu no Brasil há algumas décadas, na Universidade Federal da Bahia, atuando em prol da evangelização de universitários. Durante o ano de 2016, desenvolvi uma etnografia junto ao grupo, que é composto por jovens de diversas denominações evangélicas. Neste artigo, utilizei a concepção latouriana de grupos e anti-grupos, a fim de identificar algumas fronteiras desenhadas pelos alfaomeguenses e, em seguida, algumas controvérsias públicas. A primeira envolveu duas pessoas do movimento em uma disputa em torno do termo balada, colocando em questão a relação religião e cultura e, conseqüentemente, os limites da adaptação do grupo às práticas seculares com a finalidade de evangelizar. O segundo caso diz respeito à laicidade no espaço universitário. É em meio as controvérsias que os atores justificam suas posições, possibilitando o surgimento de formas de interpretar e agir frente aos problemas.

Palavras-chaves: Controvérsias. Laicidade. Universitários.

Abstract

The purpose of the text was to understand some dispute processes related to the participants of the Alfa e Ômega movement. This evangelical group appeared in Brazil a few decades ago, at the Universidade Federal da Bahia, working for the evangelization of university students. During the year 2016 I developed an ethnography with this group, it is composed of young people from different evangelical denominations. In this article I dealt with the Latourian conception of groups and anti-groups, in order to identify some boundaries drawing for to alfaomeguenses, finally some public controversies. The first involved two people from the movement, in a dispute over the term ballad, questioning the relationship between religion and culture, and the limits of the group's adaptation to secular practices for the purpose of evangelization. The second case about secularism in the university space. It is in the midst of controversies that the actors justify their posi-

¹ Licenciado e mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia. Professor da Secretaria de Educação do Estado do Maranhão. E-mail: mardsonsoc@yahoo.com.br.

tions, at this moment we are better able to access ways of interpreting and acting in the face of problems.

Keywords: Controversies. Secularity. College students.

INTRODUÇÃO

Conhecer o movimento Alfa e Ômega (AeO) foi algo inusitado, uma vez que, durante o período em que fazia graduação em ciências sociais, de 2011 a 2014, não soube de sua existência. Apenas ao final de 2015, quando reencontrei uma colega do ensino fundamental (ano de 2003), Quelle, e trocamos o contato do Facebook, visualizei em sua página uma postagem que dizia “A universidade é um campo missionário”. Fiquei impressionado, pois a universidade é um ambiente altamente secularizado. Isso me causou uma curiosidade sociológica por conta desta colega participar ativamente do movimento estudantil (ocupação de reitoria e diretoria do centro acadêmico), e ter uma militância de esquerda. Pesquisei sobre o movimento AeO e notei que tinha uma página no Facebook e um site.

Ao decidir pesquisar sobre o grupo AeO, perguntei a Quelle se havia possibilidade de acompanhar as atividades, pois estava interessado em realizar a pesquisa do mestrado sobre o movimento. Ela foi bastante receptiva, bem como os demais integrantes: penso que viram a possibilidade de divulgar o grupo, apresentar uma imagem positiva, uma forma de mostrar a heterogeneidade evangélica e diminuir o estigma acerca dos evangélicos. O meu trabalho de campo consistiu em acompanhar as atividades realizadas pelo movimento, cujos integrantes se reúnem em diversos espaços públicos, entretanto priorizei as práticas realizadas no contexto universitário.

Neste trabalho, pretendo contextualizar o grupo pesquisado, situar o seu estado de arte, reunir situações de disputas observadas durante o trabalho de campo, guiado por uma literatura da sociologia/antropologia da religião que tem utilizado a noção de controvérsia para entender fenômenos religiosos no espaço público. (MONTERO, 2015; GIUMBELLI, 2014; CAMURÇA, 2017)

JUVENTUDE EVANGÉLICA UNIVERSITÁRIA: EXPOSIÇÃO DO ESTADO DE ARTE

O movimento Alfa e Ômega é composto por jovens, a maioria estudantes realizando sua primeira graduação, alguns estão na pós-graduação, outros em uma segunda graduação. Somente uma pessoa, durante a minha vivência no movimento, não pertencia à categoria juventude: Monara, estudante de saú-

de coletiva (segunda graduação), tinha dois filhos, acima de quarenta anos de idade. O público a ser alcançado pelos alfaomeguenses – como são chamados os participantes do grupo – são jovens universitários, inclusive isto faz parte da estratégia do movimento, o fato de ter experiências semelhantes e conviver com demais estudantes, os ajudam na realização da missão. A fim de compreender algumas questões que unificam estes jovens estudantes da Universidade Federal da Bahia (UFBA), podemos fazer referência ao encontro que houve na Escola de Belas Artes (EEBA), no campus do Canela. Ali estavam diversos jovens, em um bate-papo promovido pelo AeO, e notei que experimentavam realidades semelhantes, tais como: a angústia referente ao mercado de trabalho; o desejo de passar em um concurso público; o interesse em, daqui a alguns anos, se tornarem estabilizados financeiramente; o tempo gasto com redes sociais; a dificuldade de concentração; falta de tempo devido a precária mobilidade urbana de Salvador; o desejo de concluir a faculdade; e o cansaço referente às atividades da faculdade. Essas questões certamente variam quanto a intensidade de acordo com as diferenças de classe social, raça, gênero e território. Boa parte destes sujeitos, após experimentarem a rotina universitária e se envolverem com o grupo, sentem-se mais conectados com o AeO do que com suas igrejas (alguns ficam desigrejados²).

Figura 1 – Universidade como campo missionário



Fonte: Blog Alfa e Ômega.

2 Desigrejado é o termo êmico usado entre os evangélicos para dizer que não estão como membros (congregando) em nenhuma igreja. Este grupo é o que mais cresce entre os evangélicos, entre 2000 e 2010 teve crescimento de mais de 700%.

O primeiro estudo a abordar a temática da religião entre universitários foi o de Regina Novaes. O ponto de partida de Novaes (1994) era a representação do acadêmico em ciências sociais como fortemente influenciado pelo marxismo, cujo entendimento da religião se dava através da chave da alienação e da influência do relativismo antropológico. O resultado da pesquisa mostrou que 56% dos entrevistados tinham alguma religião e que, dentre os 44% sem-religião havia uma diversidade, sendo ateus e agnósticos a minoria. Segundo Novaes (1994), o perfil do estudante mudou. Entre as causas dessa mudança a autora aponta: motivação ético-política influenciada pela religião (teologia da libertação e demais correntes); e entrada de estudantes de baixa renda no curso.

A dissertação de Silva (2010) deu uma excelente contribuição acerca do levantamento bibliográfico sobre universitários e religião, com foco nos estudos produzidos no Brasil. O autor visualiza duas modalidades de pesquisa sobre o tema: uma representada por trabalhos que buscam entender os estudantes e suas respectivas trajetórias individuais, abordando a dimensão religiosa em relação a outras; e outra, mais recente e minoritária, que visa compreender os grupos religiosos que atuam nas universidades.

Entre os evangélicos temos a Aliança Bíblica Universitária (ABU), movimento interdenominacional e liderado pelos próprios participantes; entre os católicos, os Grupos de Oração Universitários (GOUs), ligados ao movimento de Renovação Católica Carismática (RCC) de caráter emocional e conservador, o que à primeira vista parece não se encaixar bem nas universidades. Porém os estudos mostram que os GOUs são bem integrados a lógica moderna da universidade: desenvolvimento científico, argumentação racional, preparação profissional. Observamos questões em comum entre as juventudes cristãs universitárias nas pesquisas sobre grupos católicos (SILVA, 2010) e o movimento evangélico Núcleo de Vida Cristã (NVC), da Universidade de Brasília. (ROCHA, 2011) Em ambos os movimentos, os participantes relatam que outrora estavam isolados e enfraquecidos na fé, porém, ao conhecer o movimento, passaram a ter amigos e retomaram as experiências religiosas.

Apesar dos grupos evangélicos universitários existirem no Brasil há mais de 50 anos, nos deparamos com uma carência bibliográfica. Quase todo material foi produzido a partir de 2010 (COSTA, 2013; COSTA, 2018; LOPES, 2015; MENEZES, 2014; ROCHA, 2011; SILVA, 2010), exceto os trabalhos de Quadros (1998) e Freston (1994). Um dos motivos da produção nos últimos anos é o crescimento do número de evangélicos no Brasil, que saiu de 6% da população brasileira, em 1990, para 20% em 2010. (MARIANO, 2013) Esse aumento também se fez presente nas universidades, devido à ampliação de vagas no ensino superior e ao

aumento da renda entre os evangélicos. (CARREIRO, 2017) Consequentemente, isso desencadeou uma multiplicação de movimentos evangélicos universitários, tanto nas universidades públicas, quanto nas particulares. O caso do Alfa e Ômega na Bahia pode ser tomado como exemplo: há 15 anos, o movimento surgiu na UFBA e, atualmente, pode ser encontrado em diversas faculdades públicas e particulares.

Parte dos(as) pesquisadores(as) que estão estudando este fenômeno são pessoas ligadas a estes movimentos religiosos (COSTA, 2013; COSTA, 2018; MENEZES, 2014), interessados tanto na produção de um conhecimento que seja útil para o grupo, quanto em entender como os movimentos e jovens relacionam os saberes acadêmicos e religiosos – pressupondo a possibilidade de entendê-los como complementares.

CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS COMO POSSIBILIDADE DE ENTRADA EMPÍRICA

Paula Montero (2015) mostra o redirecionamento do debate em relação ao espaço público brasileiro na década de 1990, após a Constituição Federal de 1988, a especificidade do secularismo brasileiro e os deslocamentos do debate nas ciências sociais: da nacionalidade para a cidadania, do sincretismo para a inclusão. Enquanto na França, a resolução dos problemas públicos referente à religião foi via privatização, no Brasil desenvolveu-se um pluralismo acompanhado de confronto: “desde o primeiro momento interessava-nos compreender a formação e a configuração recente do espaço público na sociedade brasileira e o relevante papel dos agenciamentos religiosos nessa construção”. (MONTERO, 2015) A autora deixa claro que existem duas maneiras de enxergar as controvérsias: como um meio para revelar relações de forças, posições institucionais, redes sociais dificilmente acessíveis a observação direta; ou como objeto privilegiado da investigação.

Latour (2012) é uma das inspirações de Paula Montero, o autor é parte de um grupo de pesquisadores franceses que estão utilizando as controvérsias como entrada empírica. Na obra *Reagregando o social* (LATOURE, 2012), o autor propõe tratar o social como algo que precisa ser explicado e não enquanto fonte de explicação. É fundamental que o pesquisador siga os rastros dos atores e faça o mapeamento das controvérsias, a fim de compreender as coisas que se estabilizaram e as estáveis. Latour (2012) pretende estudar os grupos enquanto formações de grupos, uma vez que para surgirem e continuarem existindo exige trabalho de diversos atores. Latour afirma que para delinear um grupo é neces-

sário haver porta-vozes e cada grupo é compreendido como produto provisório e ambiente de coexistência de vozes contraditórias. Na definição das fronteiras dos grupos, emergem os anti-grupos.

Conforme Latour, a sociologia crítica parte de uma assimetria entre o ator (praticante) e o sociólogo: o primeiro é visto como mero informante e míope (só enxerga partes da realidade), enquanto o sociólogo enxerga o todo, observa de cima e é reflexivo. Contrária a essa divisão, a sociologia latouriana propõe igualdade entre atores e analistas. Entre os porta-vozes de um grupo existem diversos atores, entre eles, cientistas sociais, jornalistas e estatísticos.

O que eu vejo é quando as pessoas começam, as neopentecostais principalmente, quando elas começam a frequentar o Alfa e Ômega e começam a ter uma nova visão no sentido real do Evangelho, elas começam a fazer que nem eu: se afasta da igreja delas e procuram outras.

Mas a gente não coloca por causa da compreensão de que ela não é bíblica. Eu acredito que os próprios alfaomeguenses, até por causa do ambiente, mesmo que sejam de igrejas assim, talvez eles não deem tanta ênfase ou podem até ser críticos. Eu conheci algumas pessoas que eram dessas igrejas e que mudaram radicalmente por causa do movimento! [...] Quando eu conversei sobre perspectivas teológicas particulares no meu grupo discipulado “gente, não acreditem no que André está falando porque estou dizendo. Vão lá na Bíblia e confirmem se é isso mesmo que tá sendo ensinado. Se o que André está falando aqui está em conformidade com o que está escrito lá, vocês adotam porque não fui eu quem disse”. Ninguém tem o direito de seguir minha opinião. (Val, 2016)

Como é que funciona? A pessoa entra no movimento e passa pelo grupo do discipulado? (Pesquisador)

O movimento tem uma ênfase na formação de lideranças. Então a ideia de um pequeno grupo é fazer com que os novos estudantes cresçam nos seus relacionamentos com Deus, criem amizades sólidas, e sejam habilitados para futuramente talvez serem líderes do movimento quando os que estão liderando eles saírem. Isso envolve toda prática do movimento. É muito importante no Alfa e Ômega. O movimento é dinâmico e precisa de muita rotatividade, de multiplicação de líderes. (André, 2016)

Esses dois relatos têm em comum a resistência a Teologia da Prosperidade. A preocupação quanto a esta corrente teológica se manifesta em duas situações: o afastamento dos neopentecostais de suas igrejas, quando começam a participar do movimento; e durante o treinamento para formação de novas lideranças. O primeiro anti-grupo mapeado pelo AeO é a teologia da prosperidade, este mesmo enquadramento é realizado pela Aliança Bíblica Universitária

do Brasil, desenvolvido na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). (LOPES, 2015) O grupo é pouco permeável à teologia da prosperidade por considerá-la sem embasamento bíblico, justificável apenas do ponto de vista filosófico. A posição do grupo é que quem defende esta corrente não enxerga a Bíblia como suficiente, e se posiciona de tal forma devido à ausência de um estudo sistemático.

Teve um menino que a gente teve uma pequena discussão, a gente tava no “pacto de matrícula”. Ele ficou sentado um tempão e depois desse tempo todo ele se levantou e veio falar com a gente e perguntou “você são do AeO?” “Sim, por quê?” “Porque tenho uma amiga da Faculdade Social e faço Educação Física lá e tem AeO.” [Essa] foi uma das primeiras faculdades particulares a ter o movimento. E eu “ah, é Amanda, conheço ela.” “É Amanda mesmo, ela falou que vocês iam tá aqui hoje, iam fazer uma dinâmica e que queria ver. Fiquei observando e tenho umas dúvidas.” “Pode perguntar.” E ele falou “quem é o pastor?” “A gente não tem pastor.” “Não tem pastor? De que igreja o movimento faz parte?” “Nenhuma igreja.” “E dá certo?” “Dá, dá muito certo. Tanto que alguém falou pra você.” “E como vocês combatem as here-sias? Porque têm uns cristãos que acham que isso é heresia, outros cristãos que não acham.” “Depende muito da sua história, da sua igreja, mas a gente aqui convive com todo mundo, o que não é comum a gente não debate não. Se quiser debater, debate em relação pessoal e não coloca o movimento no meio.” “Tá bom... mas vocês não ficam preocupados se tiver alguém do G12 aqui? Algum neopentecostal?” E eu falei “rapaz, era você quem devia ter medo de criticar coisas que talvez você nem conhece, com pessoas que você nem conhece.” E uma menina falou “sou da Internacional da Graça.” E eu falei “minha igreja aplica o G12”. (Rafael, 2016)

Esta narrativa revela o combate ao denominacionalismo, em que os atores se empenham constantemente na construção de vivências interdenominacionais. Numa reunião que participei, uma integrante do movimento ao narrar a sua primeira participação em um acampamento do AeO diz ter se espantado por conta do desinteresse do movimento em relação a placa de igreja (denominação evangélica) das pessoas que participavam daquelas atividades. Apesar de existir um direcionamento em prol dos alfaomeguenses frequentarem uma igreja, não há uma definição sobre qual deve ser a denominação, embora haja uma valorização de determinadas correntes teológicas e práticas religiosas. Nos últimos anos, o grupo tem realizado esforços para garantir a pluralidade teológica e denominacional, sobretudo via inclusão dos pentecostais no movimento.

Em diálogos com membros do AeO, notei que consideram a ABU um grupo fechado, nesta direção emerge outro anti-grupo. Observa-se que a ABU não demonstra interesse em participar de atividades juntamente com o AeO,

nem atende aos convites às reuniões do AeO. Outra discordância é quanto ao fato das reuniões ocorrerem em formato de estudos bíblicos, o que pode gerar um desconforto para os não cristãos. Uma terceira diferença é quanto à afirmação de que somente evangélicos participem das reuniões.

Esta visão sobre a ABUB deve estar associada a estilos distintos de evangelismo. Enquanto o AeO busca ir até as pessoas, entregar panfletos, promover diversas atividades de aproximação para divulgar a mensagem evangélica, a ABUB prioriza a conversa diária com pessoas que estão próximas aos membros do grupo.

EVANGÉLICOS E RELAÇÕES COM A CULTURA: FESTA X BALADA

Teve um caso muito recente com Rafael. Quando eu entrei, a gente era bem próximo, continua próximo, aliás, a gente teve uma discussão, coisa bem simples, não tem a ver com algo fundamental, mas com uma coisa diversa. Vou dizer com modéstia que eu não tava entendendo o lado dele e ele não tava entendendo o meu lado, porque na verdade eu tava entendendo o lado dele com certa resistência, a gente tinha falado sobre isso, acabamos falando de novo, e ele não queria mais falar que foi sobre a questão de “balada”. Na cabeça de Rafael, balada é festa. Uma festinha qualquer. Na minha cabeça, balada tem ligação muito estreita com curtidão, adoração e bebida. E a maioria da população de Salvador entenderia a minha visão de balada. E a nossa discussão foi meio que em torno disso. Eu disse “pra que a gente evite algum escândalo das pessoas que não entendem essa ideia de balada como sendo festa, é melhor evitar balada como sinônimo de festa”. Se você falasse “vou fazer uma festa”. Pra mim seria tranquilo, de boa. Uma festa com uma musiquinha, comida, bebida... tranquilo, é o que eles fazem. Mas ele não queria ceder, ele queria que o nome fosse “balada”. Então a gente criou uma discussão em relação a isso que acabou sendo desnecessária. Mas depois a gente foi conversar pessoalmente e eu falei pra ele o que [me] ofendeu. E ele falou pra mim o que ofendeu ele. E aí falei “quero te pedir perdão por isso, por isso e por isso”, naquilo que eu tinha ofendido ele e ele também me pediu perdão. A grande questão aí não era quem estava certo ou não. A grande questão é: a gente quer ser diferente nisso e isso não é essencial. Então você pode ficar com a sua e respeitar a minha decisão. E eu queria respeitar a posição dele, embora eu ainda ache muito perigosa. Você coloca outras palavras e isso traz uma perspectiva diferente pra muitas pessoas. Mas é minha posição e não quero que ele adote essa posição porque é uma coisa de diversidade. A gente continua amigo e talvez até melhor porque essas conversas, essas discussões nos ajudam a crescer, ter maturidade em falar pro outro “eu erre”, quando me expressei mal, fui arrogante, isso traz amadurecimento pessoal. (Diego, estudante de engenharia, 2016)

A controvérsia em torno dos termos festa e balada se instaurou em uma situação que Rafael utilizou o termo balada, a fim de convidar as pessoas para uma atividade que seria realizada pelos alfaomeguenses. Diego preferia o termo festa e não concordou com a palavra balada, pois defendia que o público iria associá-la com adoração, curtidão e bebida. Rafael não via problemas com o termo, já que compreendia o uso como sinônimo de festa. Duas questões se desdobram desta situação: relações entre religião e cultura; e adaptação cultural para evangelização.

Rafael considera os evangélicos como parte da cultura, compreendendo de forma mais fluida estas relações. Os seus pais eram os mais liberais da congregação Quadrangular (uma das igrejas mais liberais entre as pentecostais), isso teve influência na maneira pela qual ele e seu irmão foram criados. Aos onze anos de idade, assistiu ao filme Harry Potter, que fez muito sucesso entre crianças e adolescentes. Rafael, juntamente com outras crianças da igreja, tinha interesse em ir ao cinema. Enquanto os pais de todos os seus amigos da igreja não os permitiam assistir ao filme, com o seguinte argumento “Ah, um bruxo! E a Bíblia condena bruxaria!”; sua mãe e seu pai permitiram, tinham certeza de que ele sabia que o filme do bruxo era apenas ficção. Outra questão apresentada por Rafael, referente aos filmes da Disney, enquanto seus pais compravam as fitas e permitiam que assistisse, as demais famílias não autorizavam, argumentando que as mensagens subliminares iriam gerar abertura para o Diabo participar da vida deles.

Rafael afirma que ter contato com estes filmes o ajudou a lidar com a cultura, inclusive compara esse processo à prática de por a criança descalça em contato com o chão, que, supostamente, teria um efeito no desenvolvimento dos anticorpos. Outra situação vivida por Rafael foram as festas juninas na Igreja Quadrangular. Antigamente, ele explica, a Igreja do Evangelho Quadrangular não promovia festas juninas e orientava seus congregados a não participarem desses festejos por considerá-los relacionados aos santos católicos.

Atualmente, fazem festas juninas na igreja, que passaram a ser entendidas como parte da cultura e não da religião. Houve, assim, um processo de desculturação.³ Outra questão que não foi apresentada de forma explícita pelos sujeitos envolvidos na controvérsia, porém que de alguma forma estava presente, diz respeito à utilização do termo balada como uma forma de tornar a mensa-

3 A expressão desculturação foi utilizada por Silva (2018), a fim de classificar a relação entre o movimento negro evangélico com a cultura negra. Enquanto o processo de patrimonialização da cultura negra era centrado nas práticas religiosas, o movimento evangélico queria construir uma identidade étnica sem considerar as práticas religiosas afro-brasileiras.

gem do AeO mais atrativa para uma pessoa não evangélica: nesse sentido Rafael está muito afinado com o movimento AeO e demais instituições paraeclesialísticas (ROCHA, 2011; SILVA, 2010; SILVA, 2017) em relação a sua plasticidade.

Diego viveu a sua infância e adolescência na mesma denominação que Rafael, porém em Valença, interior da Bahia. Durante a ida para Salvador e experiência universitária (especialmente a vivência no AeO), ele passou a circular por outras igrejas evangélicas e adquirir novos conhecimentos teológicos, o que certamente teve diversas influências na sua forma de enxergar as relações entre religião e cultura. Uma das igrejas que frequentou foi a Herança Puritana, que, entretanto, considerou radical quanto à liturgia. A outra foi a Batista Regular, da qual se tornou membro e atua como pastor auxiliar. Diego diverge de Rafael quanto ao uso do termo balada e enxerga problemas éticos, pois vê a palavra relacionada a práticas contrárias ao cristianismo. Neste momento, Diego desenha uma fronteira entre religião e cultura.

Esta posição coaduna com a formulação “religião como solvente”, construída por Pierucci (2006) sobre a mudança do cenário religioso brasileiro das últimas décadas: diminuição dos fiéis na Umbanda e crescimento dos evangélicos. Um dos principais argumentos do texto (PIERUCCI, 2006) é que a conversão proposta pelos protestantes, de forte apelo individualista, não combina com apego étnico. Conversão está ligada a rompimento radical com a vida anterior, uma espécie de renascimento (PIERUCCI, 2006) O autor extrai de Weber (1974) a categoria religião congregacional de salvação, a qual pretende criar uma nova comunidade social e gerar desenraizamento, rompimento com toda vida anterior, seja religiosa ou extrarreligiosa. Weber (1974) argumenta que este tipo de religiosidade pode gerar conflitos com a comunidade natural (clã).

A tese de Pierucci é que a religião congregacional de salvação funciona como solvente. Esta explicação foi extraída da sociologia weberiana, pois, para Weber, a religião é uma fonte dinâmica de mudança social. A posição de Diego demonstra uma ausência de alinhamento com a plasticidade apresentada pelo AeO, sobretudo em relação a práticas de evangelização.

O modo utilizado para lidar com esta disputa foi considerá-la como coisa da diversidade, relacionada a questões de multiplicidades de interpretações bíblicas. Pois, dentro do movimento, as polêmicas são divididas em duas categorias: coisa da diversidade, coisas essenciais. A maioria das polêmicas dizem respeito a questões da diversidade.

LAICIDADE E UNIVERSIDADE: PERCEPÇÕES DE PARTICIPANTES DO AEO/UFBA E DEMAIS MEMBROS DA COMUNIDADE ACADÊMICA

Neste tópico, serão apresentadas as laicidades em disputa, como este dispositivo emerge da fala dos atores. A análise exhibe os seguintes aspectos: casos em que a laicidade é acionada (CAMURÇA, 2017; GIUMBELLI, 2014; ROCHA, 2011); o que ela significa; a que concepção ela está se opondo; a existência ou não de diferentes visões de laicidade no grupo. Além disso, explorar-se-á sentidos de laicidade dos movimentos evangélicos universitários na Universidade de Brasília (UNB) e na UFRGS, para compará-los a esta pesquisa.

Nesses confrontos e debates, grupos laicos e religiosos têm acionado e concebido divergentes sentidos de laicidade. Os primeiros tendem a defender, nos diferentes fóruns em que atuam, versões mais ou menos próximas do modelo (dito combativo) proposto pela tradição republicana francesa – que inspirou diversos processos de laicização na América Latina –, que zela pelo caráter laico do ensino público, pela rigorosa separação entre Estado e igrejas e pela restrição à participação e à influência de autoridades e grupos religiosos na esfera pública. Já os últimos tendem a reinterpretá-lo de modo lato, visando legitimar a ocupação religiosa do espaço público e da esfera pública, mas mantendo estrategicamente a referência discursiva, o respeito e certa reverência ao arranjo jurídico-político da laicidade estatal, até como recurso discursivo e legalista para garantir a legitimidade de sua própria intervenção no debate político. (MARIANO, 2011 p. 253)

É necessário problematizar a clivagem: laicos x religiosos. Esta divisão é utilizada por Mariano (2012), apesar de redigir uma nota de rodapé afirmando que esta separação “não é simples”. Esta dicotomia indica uma incompatibilidade entre religiosidade e laicidade. Parece ser mais produtivo acompanhar empiricamente como grupo/agente religioso/secular se coloca no espaço público, de que forma a laicidade é acionada nas situações, este foi o modo utilizado nesta pesquisa, cuja inspiração se deu através das pesquisas desenvolvidas por Giumbelli (2013, 2014). Estudos empíricos realizados por Giumbelli (2014) demonstram que há uma diversidade muito maior de posicionamentos de laicidade, o que torna reducionista a clivagem desenvolvida por Mariano.

No caso do Hospital Conceição, em Porto Alegre, sacerdotes católicos apelavam para manutenção do espaço com as imagens religiosas católicas mediante dois argumentos: o catolicismo faz parte da construção da nacionalidade

brasileira; a retirada das imagens inviabilizaria o culto católico. Neste caso verificamos que os religiosos não se apresentaram no espaço público contrários à laicidade, nem argumentaram apenas utilizando justificativa religiosa.

A primeira questão dos líderes católicos foi associar o catolicismo à nação, o que produz um deslocamento do catolicismo da religião para a cultura. Outro grupo que se colocou no debate foram os militantes da laicidade, dentre eles a Rede Ibero-Americana de Liberdades Laicas. A direção do hospital acionou o Grupo de Diálogo Inter-religioso de Porto Alegre (DIR-POA), grupo composto por líderes de diversas religiões, a fim de contribuir na construção de um espaço ecumênico. O DIR-POA não apresentou solução para o problema, todavia defendeu a necessidade de reconhecimento da laicidade do Estado brasileiro e um espaço que contemple todos os religiosos. Outro agente que participou desta controvérsia foi o Ministério Público, que, ao ser acionado, escutou os atores envolvidos e observou as soluções adotadas em outros espaços públicos.

Frente a esta demanda, o Ministério Público recomendou a construção de uma nova sala, em que apenas uma das paredes não teria imagens religiosas, além de possuir um armário para guardar os objetos religiosos caso não estejam sendo utilizados. Duas questões aparecem neste cenário e perpassam as análises dos sentidos de laicidade relacionados a diversos atores no Brasil contemporâneo: esforço de descatholicização; emergência de novos atores/grupos e multiplicação referente aos significados de laicidade. Giumbelli (2014) tem como objetivo compreender a definição e gestão da religião no espaço público. Além disso busca perceber a pluralidade de entendimentos sobre a laicidade, descrever os posicionamentos dos atores sobre laicidade e como os espaços sociais se configuram. Nesta reflexão de Giumbelli (2014), encontramos diversas formas de construir um ambiente laico, pois as configurações de laicidade são distintas nos espaços públicos de Porto Alegre (hospitais, aeroporto e shopping). Esses espaços construíram um ambiente religioso específico, entretanto variam de acordo com a existência ou não de imagens religiosas, e permissão ou não de celebrações nos locais.

“Você tá numa universidade laica, não ateia”

Tinha gente que não ligava pra religião e tinha gente que ficava incomodada e comecei a ver isso com o professor de “Produção de Teorias Econômicas”, que era ateu militante, mega de esquerda, uma esquerda maluca, que sabia matemática e criticava a esquerda maluca. O sonho dele era o comunismo. Ele era da nata da esquerda, fez mestrado na Unicamp [Universidade Estadual de Campinas] – um antro da esquerda e tal... ele, ainda no primeiro semestre, começou a falar de religião de uma forma muito desrespeitosa. Por

*exemplo... vamos pegar uma empresa, a Igreja Universal. Eu não era da Universal, mas era a religião de alguém, velho!
Ele só fez militar de graça na sala! Acho um absurdo, você tá numa universidade laica, não ateia, ele não tem o direito de chegar numa sala e fazer isso. Se ele fizesse isso com qualquer religião, eu desaprovava, isso é um absurdo. Os meninos começaram a rir, e pior, apontar pra mim. (Rafael, economista e estudante de administração, 2016)*

Rafael vivenciou experiências com professores do curso de economia, as quais considerou inadequadas, argumentando que feria a laicidade da universidade pública. Rafael aciona a laicidade para se opor ao que denomina ateísmo militante, pois em ambas as situações acusou a fala dos professores de terem sido totalmente desconectadas dos conteúdos das disciplinas “Setor Público” e “Produção de Teorias Econômicas”. O primeiro caso diz respeito a um professor com visão de esquerda, com mestrado recém-concluído na Unicamp, menos de 30 anos e professor substituto do departamento de economia. Este professor frequentemente comparava a Igreja Universal a uma empresa, além de outros posicionamentos que Rafael considerava desrespeitosos, como fazer diversas piadas sobre religiosos, especialmente cristãos evangélicos. Segundo Rafael, as piadas eram tão grosseiras que os colegas da turma concordavam quanto ao teor ofensivo das falas, inclusive incentivavam que Rafael fosse conversar para ver se o professor diminuía as ofensas. Porém, mesmo tendo coragem de ir até o professor e dizer o que o incomodava, não houve mudanças, então, alguns colegas sugeriram formalizar uma reclamação junto ao coordenador do departamento, entretanto Rafael não acreditava na possibilidade de isso modificar a postura do professor.

A avaliação de Rafael é que duas coisas motivaram a postura deste professor. A primeira era a imagem sustentada junto aos seus alunos: um professor jovem e descolado, como um professor de cursinho pré-vestibular, saía com os alunos para bares e mantinha um clima descontraído com a turma. A segunda está relacionada à convivência familiar: oriundo de uma família evangélica, sofreu com doutrinação religiosa. Atualmente, toda a sua família é evangélica, apenas ele não faz parte do grupo.

Outro caso narrado por Rafael foi o de um professor de “Economia do Setor Público”. No primeiro dia de aula, o professor iniciou com a interpretação de um texto bíblico, do livro de Gênesis, especificamente a história de Ló e expôs o primeiro caso de incesto descrito na Bíblia. Em seguida, afirmou a existência de uma contradição bíblica, pois o mesmo livro que condena o incesto, mostra o

caso de Ló. Segundo Rafael, a leitura foi descontextualizada, não tendo apresentado as consequências negativas narradas pelo texto bíblico.

*“A faculdade é laica. Não se pode fazer esse tipo de reunião aqui”
Algumas pessoas do A&O tiveram a oportunidade, quando se estava abrindo o núcleo do A&O numa universidade particular, a diretoria da faculdade dizia “a faculdade é laica. Não se pode fazer esse tipo de reunião aqui”. E algumas pessoas do grupo argumentaram em cima da laicidade da universidade pra poder fazer a reunião ali. Então fica aquela ideia de que Estado laico é Estado ateu. Não pode ter diversidade de religião ou de expressão lá, quando de fato pode e deve ter a liberdade de expressão que faz parte da propagação do conhecimento. (Diego, estudante de engenharia, 2016)*

O movimento AeO surgiu na UFBA, e, em seguida, se expandiu para outras faculdades na Bahia, particulares e públicas. Este evento citado por Diego é interessante, pois revela a laicidade envolvida em uma controvérsia pública em uma faculdade particular. Ao iniciar um núcleo do movimento nesta faculdade, os membros do AeO solicitaram à diretora que eles pudessem se reunir. A resposta a princípio foi negativa, e a diretora argumentou nos termos da laicidade da universidade. Os alfaomeguenses defenderam que se a faculdade é laica, então poderia autorizar o grupo a fazer as reuniões lá. Segundo Diego, enquanto a diretora interpreta o Estado laico como ateu, o AeO compreende quanto à possibilidade de exercer a liberdade de expressão e garantir a tolerância religiosa. A visão de Diego sobre a universidade é que ela deve ter espaço para todos os pontos de vista, desde que estes sejam apresentados de forma racional, quando isso não ocorre, gera intolerância.

Na UNB, o movimento evangélico NVC, se envolveu em situação semelhante. (ROCHA, 2011) Dentre as formas de resistência enfrentadas pelo grupo, Rocha (2011) cita a posição de diversos estudantes universitários que fazem a seguinte afirmação “Universidade não é lugar de religião, mas sim de ciência”. (ROCHA, 2011) Os estudantes se posicionavam nas redes sociais e de forma presencial, embasando sua posição contrária ao NVC, em defesa da laicidade. O movimento NVC, por sua vez defendia a laicidade da universidade, porém não a considerava incompatível com a manifestação de fé de um grupo em seu espaço. Lopes e Weiss (2016) perceberam que a UFRGS tem uma laicidade interacional, vista como uma forma de garantir tolerância e pluralismo. Este tipo de laicidade não visa a privatização da religião, mas sim a possibilidade de exercer a liberdade individual, contudo resiste ao proselitismo religioso.

Espaço universitário: pluralidade x discurso único

A universidade, especialmente... na verdade isso é muito recente... a universidade se mostra como um ambiente plural, onde todas as ideias – em tese – são permitidas, respeitadas, toleradas, existe um discurso de que deve se respeitar todas as coisas, mas na prática não é assim que funciona. Na prática, os discursos que são tolerados, normalmente param quando o assunto é cristianismo. Por que o cristianismo tem uma moral muito definida... (André, doutorando em química, 2016)

André, doutorando em química na UFBA, é participante do movimento há mais de dez anos. Segundo o alfaomeguense, essa mentalidade vem sendo construída nos últimos duzentos anos da sociedade Ocidental, como resultado da contribuição dos teóricos da Escola de Frankfurt. Atualmente, André afirma ter ocorrido um crescimento da hostilidade entre cristãos e universidades, devido às discordâncias dos cristãos com o marxismo cultural (segundo André, corrente que detém a hegemonia nas universidades), processo que ele compreende como uma “quebra de política de vizinhança”.

Rocha (2011) notou pela fala de enevicistas (membro do NVC) o fato de seus argumentos algumas vezes não terem legitimidade por pertencerem ao cristianismo. Uma estudante de direito e enevicista estava participando de um debate em sala de aula sobre drogas lícitas e ilícitas. O professor que estava mediando a discussão perguntou se os alunos bebiam e quais as razões para beberem ou não. Ao considerar a resposta de uma estudante de que ela não bebia porque era cristã, o professor disse que o argumento não tinha validade, pois estava baseado na religião, fazendo com que a moça chorasse em sala de aula. Embora Rocha não forneça mais detalhes sobre a resposta da enevicista quanto à situação relatada, é perceptível que para o professor argumentos com base religiosa ou proferidos por religiosos (especialmente cristãos evangélicos) não têm validade no espaço público.

Lopes e Weiss (2016) apontam três momentos da universidade no Ocidente: origem, regida pela moral católica; modernidade, com forte influência do iluminismo e oposição à religião; pós-secular, a universidade não utiliza apenas a base moderna para sustentar sua moral. Essas mudanças podem afetar a prática científica e as relações entre membros da comunidade acadêmica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo compreender a atuação do movimento evangélico AeO na UFBA, em Salvador. A questão surgiu por conta do interesse em acompanhar as práticas do grupo no contexto universitário, cujo espaço é altamente secularizado. O AeO surgiu fora do Brasil, há mais de 50 anos, e na UFBA, primeira universidade da Bahia a receber o movimento, tem cerca de 16 anos de existência. Em 2016, o AeO já havia se expandido por diversas universidades públicas e privadas, inclusive nas cidades do interior do estado.

Ao longo desta convivência com os alfaomeguenses, notei alguns processos de disputa. O primeiro envolveu dois participantes do movimento, em uma disputa em torno das relações entre religião e cultura, esta tomou forma em um debate quanto a pertinência acerca da utilização do termo balada em referência a uma festa, que seria promovida pelo AeO. Este fenômeno se desdobra em duas questões, que a bibliografia (COSTA, 2018; SARAGOÇA, 2003) vem apontando acerca dos grupos evangélicos: tanto no contexto universitário, quanto em outros espaços. O primeiro é sobre a plasticidade das organizações paraeclesiásticas, especialmente quanto à diversidade de posições, que gira em torno das fronteiras culturais com o mundo. De modo geral, essas organizações têm utilizado um conjunto de práticas seculares e incorporado em seu repertório. Outro desdobramento é o processo de desculturação. Este termo foi apresentado por Silva (2017), ao identificar práticas adotadas por evangélicos de esvaziamento das influências religiosas em determinados fenômenos da cultura brasileira. Podemos exemplificar com as práticas da capoeira gospel, festas juninas gospel, bolinho de Jesus. Rafael, membro do AeO, faz isso ao ressignificar as festas juninas e analisar as esculturas dos Orixás no Dique como símbolos de uma cultura afro-brasileira.

A segunda controvérsia envolveu os sentidos da laicidade (GIUMBELLI, 2013, 2014). Nessa seção, discuti alguns dos usos da palavra laicidade em situações narradas pelos membros do grupo, transcorridas em diferentes espaços sociais e envolvendo um público heterogêneo: universitários, diretores de universidades, evangélicos, não evangélicos. Seguir as trilhas metodológicas apontadas por Giumbelli (2013, 2014) ofereceu possibilidades de investigar os usos da laicidade além da dicotomia laicos X religiosos.

Nos últimos anos, a noção de controvérsia oriunda da sociologia francesa tem sido empregada em estudos de sociologia e antropologia da religião. Trata-se de uma ferramenta teórica-metodológica que contribui para observarmos os fenômenos sociais, tomando o confronto como objeto privilegiado. (LATOIR,

2012; MONTERO, 2015) É em meio as controvérsias que os atores justificam suas posições, e neste momento temos mais condições de acessar formas de interpretar e agir frente aos problemas. Montero (2015) entende que estas disputas manifestam singularidades dos atores e produz o espaço público, e cabe ao sociólogo identificar e descrever esses processos. Estas análises agregam aos estudos sobre evangélicos por perseguir empiricamente como agentes provenientes de diversas denominações se relacionam ao atuarem em grupo (organização interdenominacional).

O crescimento do número de evangélicos nas universidades devido as políticas públicas de acesso ao ensino superior nos últimos anos propiciou a ampliação dos movimentos já existentes nas universidades, além de gerar a criação de outros grupos. Este fenômeno tem relação com o crescimento e fortalecimento dos evangélicos no espaço público brasileiro: na política partidária, mídias, periferias. (CARREIRO, 2017; GIUMBELLI, 2014) Todavia este crescimento numérico e as formas de inserção pública dos evangélicos não pode ser compreendido como parte de um grande projeto, formulado por lideranças religiosas com o objetivo de conquistar poder e tornar a sociedade culturalmente evangélica. É necessário considerar a diversidade existente entre os evangélicos, além das formas distintas de atuação destes atores no espaço público, que podem variar de acordo com a denominação, organização interdenominacional e o espaço social em que atuam.

REFERÊNCIAS

- CAMURÇA, M. A. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.
- CARREIRO, G. S. *Evangélicos urbanos do Brasil*. São Luís: Edufma, 2017.
- COSTA, K. A. R. *Jovens universitários evangélicos: trajetórias religiosas de estudantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil*. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.
- COSTA, M. J. *A participação do universitário evangélicos brasileiro na Missio Dei: a propagação do evangelho para a transformação da sociedade*. 2013. Dissertação (Mestrado Profissional em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2013.
- GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- GIUMBELLI, E. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, V. G.; GIUMBELLI, E. (org.). *Religião, cultura e política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

LATOURE, B. *Regredando o social: uma introdução à teoria ator-rede*. Bauru, SP; Salvador, BA: Edusc; Edufba, 2012.

LOPES, R. C. *A situação da religião com relação a universidade laica: uma análise a partir da perspectiva dos atores*. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

LOPES, R. O grupo artificial em um ambiente desfavorável (ou não favorável): etnografia de um grupo de discussão de religião em uma universidade com forte tradição laicista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 28, p. 99-123, 2015.

LOPES, R. C.; WEISS, R. A. Uma “laicidade interacional”? Norma constitucional e expressão religiosa em uma universidade pública do Brasil. *Século XXI: Revista de ciências sociais*, v. 6, n. 1, p. 145-181, 2016.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, 2013.

MONTERO, P. *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

NOVAES, R. R. (1994), Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, n 45, p. 62-74, 1994.

PIERUCCI, A. F. O. Religião como solvente, uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006.

ROCHA, R. C. *Projetos e cotidianos de um movimento cristão na Universidade de Brasília: o NVC*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011.

SARAGOÇA, Y. C. B. *Evangelizando homens de negócios: o pentecostalismo e o empresariado*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2003.

SILVA, G. R. *Universitários e religião: uma revisão bibliográfica*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010.

SILVA, V. G. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, n. 56, p. 83-128, 2017.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

REFLEXÕES SOBRE A AUTOETNOGRAFIA

REFLECTIONS ON AUTOETHNOGRAPHY

Dada a escassez de publicações em português, a coletânea *Autoetnografia: uma metodologia qualitativa*, uma tradução para o espanhol de textos escritos nos Estados Unidos, veio suprir uma crescente demanda por parte de profissionais e estudantes pelo tema da autoetnografia. Herdeira de um debate mais antigo que ficou conhecido como antropologia pós-moderna (CLIFFORD; MARCUS, 1986; TRAJANO FILHO, 2002), desenvolvida principalmente naquele país, a autoetnografia tem a autorreflexão como elemento básico no estudo de grupos sociais em que o pesquisador faz parte de seu próprio objeto e universo de pesquisa. Sua atualidade e interesse resulta de uma transformação política e epistemológica, num contexto pós-colonial ou decolonial, quando indivíduos pertencentes a grupos sociais que antes se constituíam em “objetos” de estudo se transformaram em sujeitos e produtores de conhecimento, gerando um profundo questionamento das bases do discurso científico sobre neutralidade e distanciamento social entre pesquisador e universo de pesquisa. No Brasil, como em outros lugares, isto se deu com a entrada nas universidades de grupos subalternizados devido a seu pertencimento racial, étnico, ou de identidade de gênero e sexualidade. Mulheres e homens negros e negras, quilombolas, indígenas, LGBTQAI+, dentre outras identidades antes excluídas do mundo acadêmico, representam hoje uma parcela significativa de pesquisadores, e muitos deles são impelidos a construir um conhecimento de seus grupos sociais a partir de dentro. Este tipo de abordagem, como veremos, guarda em si uma série de questões, de possibilidades e de limitações, discutidas nos diversos textos desta coleção.

1 Suzana Maia é Professora Adjunta de Antropologia e Estudos de Gênero da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, UFRB. E-mail: maiasuz@gmail.com

2 Jeferson Batista é Bacharel pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, UFRB. E-mail: jefersonbatistaoficial@gmail.com

Trata-se, como a organizadora Silvia M. B. Calva ressalta, de uma coletânea de artigos hoje clássicos, publicados em diferentes períodos, por autores que se tornaram marcos no desenvolvimento da autoetnografia, dentre os quais a pioneira Carolyn Ellis. Dividido em seis seções, além de uma breve introdução da organizadora, o livro discute questões centrais do fazer autoetnográfico, ao tempo em que apresenta um quadro mais geral de sua constituição, assim como seus elementos básicos.

No primeiro capítulo da seção I, “Autoetnografia: un panorama”, Carolyn Ellis, Tony E. Adams e Arthur P. Bochner definem a autoetnografia como uma análise de experiências pessoais que objetivam o entendimento de uma determinada experiência cultural. Segundo os autores, a importância da reflexão de si é colocada num momento em que verdades científicas eram questionadas por omitirem as relações de poder e autoridade coloniais em que as pesquisas etnográficas eram realizadas. Ecoando os chamados “pós-modernos”, os autores argumentam que a etnografia refletia relações políticas mais amplas, relações estas que eram silenciadas por um gênero literário em que o etnógrafo aparecia como um narrador objetivo e distante daquilo que era narrado, o que lhe concederia uma “autoridade aural”. (CLIFFORD, 2002) Assim, a autorreflexão teria como objetivo investigar a presença do etnógrafo e sua posição política e ética em relação ao outro estudado, e ao mesmo tempo tornar evidentes as estratégias textuais tradicionalmente utilizadas. Aproximando-se da literatura, havia ali um reconhecimento da etnografia não apenas enquanto um método de estudo, mas também enquanto uma forma de representação, um gênero literário, com suas próprias estratégias e convenções.

Os autores definem a autoetnografia como uma combinação de elementos da etnografia e da autobiografia. Como na autobiografia, a epifania é muito frequentemente utilizada. Nela, o pesquisador/narrador relata, de maneira retrospectiva e seletiva, um evento emblemático, pois ilustrativo de um processo social transformador que marca sua experiência como indivíduo. A passagem do individual para o mais geral, a partir da epifania, se constitui numa importante estratégia literária que tem por objetivo aproximar o leitor dos acontecimentos, deixando que este participe de sua interpretação e facilitando um entendimento mais direto e pessoal sobre a cultura em questão. Uma vez que experiências pessoais são também compartilhadas com membros do mesmo grupo, a investigação deve iluminar como estes outros membros percebem e vivenciam os eventos narrados. Assim, o pesquisador deve utilizar, de forma complementar, uma variedade de métodos comuns à etnografia, tais como entrevistas, registros visuais, observações etnográficas de interações, comporta-

mentos, disposições espaciais, modos de falar e de vestir, dentre outros. Deve-se ressaltar que não existe apenas uma forma ou uso de autoetnografia, mas uma diversidade delas, desde relatos de grupos em conflito político, construídos de forma pessoal ou coletiva, análises de traumas pessoais, a reflexões sobre o método e processo de qualquer pesquisa etnográfica mais ampla. Enquanto parte das ciências sociais, os dados produzidos na autoetnografia, por sua vez, devem ser analisados de acordo com as ferramentas teóricas deste campo de estudos, e devem responder a questões colocadas em diálogo com outros pesquisadores, seguindo procedimentos comuns a estes.

A segunda seção do livro, “La introspección y la escritura como herramientas de investigación”, é constituída de dois artigos que questionam a centralidade da escrita como método de pesquisa e não apenas seu resultado. Em “La escritura. Un método de indagación”, Laurel Richardson e Elizabeth Adams Pierre discutem, alternadamente, os contextos e os gêneros de escritas desenvolvidos nas ciências sociais. Numa abordagem pós-estruturalista, Laurel Richardson argumenta que a linguagem é uma força constitutiva, e não apenas derivativa, de uma visão particular de realidade, e, por isto, a escrita é vista como manifestação de uma voz narrativa implicada em valores culturais. Para a autora, a associação entre linguagem, subjetividade, organização social e poder, evidenciada pelo pós-estruturalismo, faz com que o investigador questione verdades universais em prol de um conhecimento político e textualmente situado. Adotando o *Creative Analytical Process* (CAP) como método, Elizabeth Adams Pierre, por sua vez, sugere uma alternativa experimental que propõe diferentes escritas etnográficas para diferentes leitores, tais como: ficções, autobiografias ficcionalizadas, poesias, o uso de metáforas, dramas e narrativas em camadas, dentre outras. O caminho proposto perpassa diferentes formas de escrita, de maneira a construir um posicionamento diversificado que atenda diversas comunidades, através de uma literatura etnográfica crítica e menos hierárquica, renunciando à autoridade etnográfica em favor da diversidade de vozes e de formas de publicações. Ainda assim, a preocupação com a forma, segundo as autoras, não deve negligenciar o comprometimento com critérios de avaliação de seus propósitos, a saber: sua contribuição à análise, à reflexão proposta pelo campo de estudos e seu impacto no leitor.

Em “Enseñar la reflexividad en la investigación cualitativa”, Judith Preissle e Kathleen Demarrais argumentam que a reflexividade é um ponto central em qualquer processo de investigação, uma vez que, ao refletir sobre algo, o autor também reflete sobre si próprio e sua própria reflexão. Para as autoras, a reflexividade constitui-se numa prática pedagógica que incentiva os pesquisa-

dores/estudantes a buscarem um ponto de vista próprio, em que as várias etapas de uma pesquisa devem ser documentadas com o objetivo de explorar os múltiplos processos que envolvem desde a seleção do objeto, à coleta e análise de dados. A reflexividade, segundo elas, encoraja a exposição e exame de ambivalências, exclusões, parcialidade, agendas e pressupostos tácitos que, de outra forma, seriam omitidos. Uma série de questões são colocadas pelas autoras, para os pesquisadores, a fim de facilitar uma maior reflexão sobre os processos de investigação, tais como: quem você é, de onde vem, e quais as experiências que traz e que podem influenciar na sua inserção em campo e sua análise? Quais as alternativas teóricas que teria e por que escolheu determinada abordagem em vez de outra? O que faz de seu estudo diferente daqueles que podem ser compreendidos por outros pesquisadores?

Como ilustrações de autoetnografias, a terceira parte do livro apresenta dois exemplos de pesquisas autoetnográficas. Em “Ya es hora: narrativa y el yo dividido”, Arthur P. Bochner revela a tensão existente entre a experiência subjetiva, pessoal e os constrangimentos apresentados pelo mundo acadêmico. Bochner relata como recebeu a notícia da morte de seu pai durante um encontro acadêmico, e da depressão que se seguiu por não sentir que seu sofrimento seria acolhido institucionalmente. Apesar de entender antropologicamente a experiência do luto em outras sociedades, o autor coloca que nada se compara à experiência vivida e o tipo de entendimento que se depreende a partir daí. A construção de um sentido e significado para morte de seu pai, passou, como é comum a todos que vivenciam o sofrimento, pelo trabalho de *storytelling*. (JACKSON, 1995) A contação de história se tornou, para ele, não um método de análise no estudo da morte, mas uma estratégia pessoal para dar sentido à sua relação com seu pai: a voz do profissional acadêmico, a voz do menino que foi agredido por seu pai, a voz do homem distante de sua família, a voz daquele que acabou de perder seu pai. Em “Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas”, Carol Rambo Ronai narra uma experiência pessoal enquanto vítima de abuso sexual infantil, utilizando-se da técnica de *fluxo da consciência* (SCHUTZ, 1979) como método de investigação e reflexão. Na construção de seu texto, ela adota uma “narração em camadas”, uma técnica de relato etnográfico ligada ao pós-modernismo que valoriza a sobreposição de diferentes vozes narrativas e analíticas sem, no entanto, buscar uma uniformidade estilística. Desta forma, a autora alterna descrições densas das situações

do abuso de que foi vítima, dados quantitativos referentes ao abuso infantil e teorias relacionadas ao tema.

A questão da ética, já tratada de maneira breve pelos outros autores, é discutida mais detidamente por Julian A. Tullis em “Yo y los otros. La ética en la investigación autoetnográfica”. Para o autor, se, à primeira vista, poderia parecer que a autoetnografia estaria imune a questões éticas sobre representações do outro, isto está longe de ser o caso. Embora haja no pesquisador um ponto a partir do qual a investigação emana, a pesquisa autoetnográfica implica num conjunto de relações sociais de pessoas próximas ao pesquisador, de forma que a pesquisa pode ter efeitos pessoais e políticos imediatos em sua vida e contexto social. Por isto, a questão ética aparece na autoetnografia de forma ainda mais densa e complexa, e representa uma dimensão fundamental da investigação, devendo ser cuidadosamente tratada tanto no campo, quanto na escrita do texto autoetnográfico. Neste sentido, o autor analisa alguns elementos fundamentais em qualquer pesquisa nas ciências sociais e discute sobre suas especificidades no caso da autoetnografia.

O consentimento informado, por exemplo, é ainda mais dificultado numa situação em que as relações de pesquisa e as relações cotidianas vivenciadas pelo pesquisador não estão separadas, o que eleva a complexidade das questões éticas de privacidade e confidencialidade. Na medida em que as pessoas referidas na pesquisa podem ser mais facilmente identificáveis, porque próximas ao universo do pesquisador, além da mudança de nomes, mudanças de características físicas e a própria ficcionalização se tornam dispositivos de proteção das identidades, tornando a verossimilhança e não a descrição factual, um recurso literário justificado. Ainda segundo o autor, o compartilhamento dos resultados da pesquisa, assim como de sua escrita, com as pessoas que fazem parte do universo pesquisado, também se constitui numa estratégia ética para garantir a integridade dos envolvidos.

A seção, intitulada “Para evaluar la calidad de la escritura autoetnográfica”, é composta por dois artigos, “Evaluando la etnografía”, de Laurel Richardson e “Creando Criterios: Una breve historia etnográfica”, de Carolyn Ellis. Em ambos, as autoras se debruçam sobre o processo de avaliação de narrativas autoetnográficas e refletem sobre uma crítica que é comum à antropologia chamada pós-moderna. Por ocupar um lugar ambivalente entre a ciência e a arte, a autoetnografia recebe críticas de ambas: enquanto a primeira a vê como excessivamente estética, emocional e insuficientemente rigorosa, as artes e a literatura questionam sua falta de qualidade estética em prol de um viés científico. Assim, a avaliação deve transitar entre estes dois referenciais, não se

deixando intimidar por nenhum deles: o mérito estético deve estar equilibrado com a contribuição substancial dada ao campo de estudos das ciências sociais e a capacidade analítica combinada a estratégias literárias, sem deixar que uma preocupação com o textual subsuma questões políticas e éticas mais amplas.

Os dois textos que formam a última seção da coletânea, “Herramientas básicas para una buena escritura”, se sobrepõem. “Introducción a la escritura creativa: mostrar vs. Decir”, de Michael R. Burns, e “Mostrar, no (solamente) decir”, de Dennis G. Jerz, ressaltam uma máxima presente tanto em obras literárias quanto etnográficas: para convencer os leitores é necessário que o texto demonstre e não somente diga sobre o que quer refletir, de maneira a fazer com que o leitor também reflita. Se a preocupação com os detalhes sempre foi característica da prática etnográfica, no caso das autoetnografias, essa ganha contornos próprios, por conta de uma abordagem ciente das estratégias literárias de produção e apresentação dos dados. Para ambos os autores, uma das melhores maneiras de se praticar a escrita é escrever criando imagens que mergulhem os leitores em um mundo de cenas, diálogos e evocações, de maneira que estes tenham liberdade interpretativa e uma experiência de subjetividade compartilhada entre autor, leitor, e universo de pesquisa.

No Brasil, apesar do interesse crescente, principalmente por parte daqueles pesquisadores que fazem parte de seu próprio universo de estudos, a autoetnografia ainda parece sofrer certa resistência, o que explica a escassez de publicações sobre o tema. A autoetnografia, assim como a antropologia pós-moderna ou reflexiva, que lhe é anterior, é muitas vezes percebida como um exercício narcisista, excessivamente atenta à forma e à construção textual, em detrimento de uma preocupação do autor enquanto sujeito político em sua relação com o universo estudado. (CALDEIRAS, 1988) Como esperamos ter apresentado a partir da resenha desta coletânea, este não precisa ser necessariamente o caso. O uso de si como objeto de análise, um cuidado com a autorreflexão e com as formas de representação textual, assim como a apropriação de estratégias literárias para tornar o conhecimento antropológico mais acessível, podem muito bem ser combinados ao comprometimento político. No entanto, é preciso estar atento para os possíveis riscos, apontados nos diversos textos, no que se refere a questões éticas na identificação/anonimato das pessoas diretamente envolvidas na pesquisa, assim como, considerar de forma cuidadosa o equilíbrio entre o pessoal e o contexto social mais amplo. Neste sentido, a coletânea poderia ser enriquecida se, como ilustrações de pesquisas autoetnográficas, oferecesse também exemplos de trabalhos realizados por pesquisadores que pertencessem a grupos interseccionalmente vulnerabilizados devido a seu per-

tencimento étnico-racial ou sua identidade de gênero e sexualidade, como é o caso de uma gama de pesquisadores que hoje adentram os espaços da academia.

REFERÊNCIAS

CALVA, S. M. B. (ed.). *Autoetnografia: uma metodologia qualitativa*. Aguascalientes: Universidad Autonoma de Aguascalientes, 2019.

CALDEIRA, T. P. R. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Revista Novos Estudos*, São Paulo, n. 21, p. 133-157, 1988.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

JACKSON, M. *At home in the world*. Durham: Duke University Press, 1995.

SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais*. Textos escolhidos. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse? O dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 11, n. 1, p. 133-151, 1987.

Fernanda Santos Santiago¹
Paulo Marcos de Assis Barros²

POVOS INDÍGENAS E PANDEMIA DE COVID-19. UMA ENTREVISTA COM O PROFESSOR JOSÉ AUGUSTO LARANJEIRAS SAMPAIO

INDIGENOUS PEOPLES AND THE COVID-19 PANDEMIC IN BRAZIL: AN INTERVIEW
WITH PROFESSOR JOSÉ AUGUSTO LARANJEIRAS

INTRODUÇÃO

Com a pandemia causada pelo novo coronavírus no Brasil (e no mundo), muito vem sendo dito sobre o crescente número de contaminação, mortes e consequências negativas que vêm deixando o país imerso à crise sanitária e humanitária. Considerando a atuação governamental (ou a falta dela) com relação aos povos indígenas, que possui no momento da escrita desta entrevista, 1012 mortos e 163 povos infectados pela Covid-19³ a situação é ainda mais complicada e esses números ficam obsoletos a cada hora passada. Inseridos na invisibilidade e por sofrerem incontáveis atos que violam seus direitos, acreditamos que todos os esforços são necessários não só para ajudar a ampliar a divulgação dessa situação, mas também para “gritar” por socorro a quem puder ouvir e ajudar. Nesse sentido, para tratar sobre esse assunto, convidamos o antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio (conhecido como Guga), por relevante contribuição na luta e defesa dos povos indígenas, também pela atuação como professor no Departamento de Educação do Campus I da Uneb (Universidade do Estado da Bahia) desde 1988; pesquisador associado ao Pineb (Programa de Pesquisa Povos Indí-

1 Graduada em Ciências Sociais pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb) e Mestranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). E-mail: xx@xx.

2 Graduado em Ciências Sociais pela Uneb. E-mail: xx@xx.

3 Dados publicados na plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>. Acesso em: 16 mar. 21.

genas no Nordeste do Brasil); sócio-fundador e dirigente da Anai (Associação Nacional de Ação Indigenista). Assim, segue a entrevista.

[Paulo Marcos Barros] Como pensar as especificidades da dinâmica cultural dos povos indígenas (como concepções próprias de saúde, doença e processos terapêuticos) com as orientações das autoridades sanitárias globais?

[José Sampaio (Guga)] Pensamos que, em princípio, as especificidades das dinâmicas culturais dos povos indígenas não implicam em nenhuma dificuldade maior ou incompatibilidade com as orientações das autoridades sanitárias globais. Medidas como uso de máscaras e adoção de práticas e materiais de higiene como o álcool em gel não são incompatíveis nem contraditórias com concepções indígenas de saúde e doença nem com os seus processos terapêuticos. Há muito que os povos indígenas já incorporaram recomendações e práticas da chamada “medicina ocidental” e, de modo geral, essas atuam e são adotadas de maneira complementar e não concorrente com práticas e concepções ditas “tradicionais”. Não temos notícia de nenhuma situação, por exemplo, de resistência de povos indígenas em adotar orientações das autoridades sanitárias globais. Não há nada parecido, por exemplo, com o “negacionismo” flagrantemente presente em outras “dinâmicas culturais” e políticas mais próximas. As dificuldades dos povos indígenas em adotar mais plenamente as orientações das autoridades sanitárias globais são de outra ordem, haja visto que, por negligência, incompetência ou mesmo preconceito de “autoridades”, equipamentos de proteção individual (EPI) e materiais de higiene que as comunidades indígenas não produzem tardam a chegar ou mesmo não chegam às populações indígenas, o que as tem tornado mais vulneráveis à contaminação. Outra ordem de dificuldades decorre do fato de que, em comunidades rurais ou “de floresta”, os padrões de residência e mesmo das sociabilidades comunitárias, baseados, por exemplo, em moradias mais coletivas e na realização de certas atividades que seriam tidas para nós como “domésticas” – como cozinhar ou tomar banho – em ambiente aberto e ou coletivo, não correspondem nem se adaptam facilmente ao modelo de “isolamento domiciliar” recomendado pelas “autoridades sanitárias globais”, muito a partir dos padrões residenciais e societários de populações urbanas das classes média e alta. Mas essas dificuldades seriam facilmente minimizadas ou mesmo contornadas se houvesse de fato o adequado acesso aos equipamentos de proteção e higiene, conforme dito.

[Fernanda Santiago] O distanciamento social, como medida de prevenção ao coronavírus, acelerou e/ou intensificou a digitalização das relações sociais, generalizando uma nova sociabilidade contemporânea. Pensando, especificamente, nos grupos indígenas que ainda vivem em contextos rurais e de floresta, notadamente locais com maior dificuldade de acesso à internet e equi-

pamentos tecnológicos, quais seriam os impactos dessa nova sociabilidade nas culturas indígenas?

[J. S.] O impacto inicial é por vezes negativo, já que essa maior dificuldade de acesso à internet e equipamentos tecnológicos pode aguçar o isolamento de muitos grupos indígenas, dificultando o seu acesso a essa “nova sociabilidade contemporânea” e produzindo assimetrias entre esses grupos e outros com maior facilidade de acesso a conexões e equipamentos. Com efeito, a digitalização das relações sociais tem sido muito inteligente e proveitosamente acionada por muitos grupos indígenas, em especial por seus segmentos mais jovens, como ferramenta para reduzir desigualdades no seu acesso e na sua produção de informações, com consequências positivas, por exemplo, em suas demandas por direitos e no seu acesso à informação. Pensamos, porém, de modo otimista, que o distanciamento social, que acelerou e intensificou a digitalização das relações sociais, já tem também acelerado e intensificado as demandas indígenas por maior e melhor acesso à internet e a equipamentos adequados. Se essas demandas puderem de fato vir a ser atendidas, e quanto mais cedo melhor, isso terminará por reduzir essas desigualdades e assimetrias. É o que esperamos. Quanto aos efeitos de impactos dessa nova sociabilidade nas culturas indígenas, pensamos que eles dependem muito de como esses impactos possam produzir ou reduzir desigualdades em relação à sociedade inclusiva ou “dominante”. É evidente que eles tendem a induzir transformações culturais importantes, como, por exemplo, nas relações entre as gerações, na distribuição interna de poder e nas relações de poder com o “mundo externo”; ou mesmo em padrões cosmológicos, de consumo e de lazer. Mas os efeitos disso devem ser avaliados basicamente em relação com a medida em que tais impactos possam, conforme dito, aprofundar ou reduzir desigualdades intersocietárias. Nada faz crer que as sociedades indígenas não possam absorver ou mesmo administrar competentemente essas transformações culturais; e tanto mais se elas puderem de fato estar associadas à produção de relações menos desiguais com a sociedade dominante.

[P.M.B] Embora não seja recente, a educação a distância ganhou espaço privilegiado por conta do distanciamento social. A educação indígena, e pensando também na formação de professores, poderia se beneficiar estrategicamente da educação por intermediação tecnológica ou seria mais um elemento desagregador?

[J. S. (Guga)] Sim, a educação indígena poderá se beneficiar estrategicamente da educação por mediação tecnológica, desde que ela possa contar com os requisitos indispensáveis para isso, como os já mencionados recursos de conexão e equipamentos adequados. Infelizmente, neste primeiro ano de pandemia, os efeitos da “educação à distância”, adotada quase sempre em caráter emergencial e de modo improvisado, têm sido negativos para a maioria

dos/as estudantes indígenas. As escolas indígenas de educação básica são escolas públicas mantidas pelo estado e em alguns casos por municípios. Com a pandemia e as dificuldades de conexão, inclusive para a produção de materiais pelos professores, essas escolas, na maioria dos casos, praticamente paralisaram totalmente suas atividades, ampliando a situação de exclusão dos estudantes indígenas, mesmo em relação a outros estudantes de escolas públicas, como os que estão em situação urbana, por exemplo. Também para os/as estudantes universitários/as indígenas, as dificuldades, que já eram grandes, aumentaram. Como, para frequentar universidades, eles passam a residir nas cidades em que essas estão situadas, em condições quase sempre inadequadas e onerosas, já que praticamente não há residências universitárias indígenas, a pandemia e a ausência de aulas presenciais os levaram de volta para as suas comunidades e aldeias, onde as já mencionadas dificuldades de acesso tecnológico não lhes permite acompanhar aulas remotas. Muitos estudantes indígenas têm trancado suas matrículas. Entretanto, a médio prazo, devidamente providas as condições tecnológicas mínimas, a educação à distância poderá, sim, vir a ser utilizada proveitosamente para a educação indígena, inclusive para a formação de professores; mas lembrando sempre que, ao contrário do que muitos gestores tendem a pensar, a educação à distância de qualidade não é necessariamente mais “barata” que a educação presencial; e de nada serve a mera mediação tecnológica se outros requisitos básicos de qualidade também não forem devidamente atendidos.

[F.S] Qual a dimensão da vida nas sociedades indígenas foi mais impactada pela pandemia de Covid-19?

[J. S. (Guga)] A dimensão da saúde, evidentemente! Infelizmente, tanto situações de maior isolamento quanto situações de maior proximidade a contextos urbanos, por exemplo, associadas ao já mencionado contexto de negligência, incompetência e, acima de tudo, preconceito, agiram perversamente no sentido de potencializar os efeitos negativos da pandemia sobre sociedades indígenas. Nas situações de maior isolamento, pesaram muito negativamente as dificuldades de acesso aos recursos de proteção e mesmo de assistência, inclusive materiais e pessoal qualificado em quantidades suficientes. Já nas situações de maior proximidade urbana, inclusive com grandes cidades e rodovias, pesaram também as dificuldades de manter o adequado distanciamento, principalmente diante da circulação de pessoas estranhas às comunidades. Vale lembrar, nesse sentido, que boa parte das terras indígenas no Brasil não estão devidamente regularizadas e que mesmo as regularizadas se encontram muitas vezes invadidas por toda sorte de gente e de empreendimentos ilegais, como garimpeiros, madeireiros, latifundiários e mesmo por empreendimentos turísticos, como é comum aqui na Bahia. Na Bahia, os territórios e comunidades indígenas mais atingidos são justamente os que estão próximos a grandes cidades e rodovias, e os sem terras devidamente regularizadas, como os Tupinambá em Ilhéus e os Pa-

taxó em Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália. Nesse exato momento, já em dezembro de 2020, um grande surto atinge os Tuxá em Ibotirama, junto à rodovia BR-242.

[P.M.B] Seja pela atuação do Estado brasileiro ou pelos efeitos da pandemia, qual balanço poderia ser feito em relação aos direitos dos povos indígenas?

[J. S.] A pandemia aprofundou e tornou ainda mais evidentes os efeitos perversos sobre as sociedades indígenas do processo de desmonte dos seus direitos que vem sendo sistematicamente promovido pelo governo federal. Sem entrar em maiores detalhes fatuais ou normativos, é preciso que se perceba e que se entenda que os povos indígenas, seus territórios, seja pelos recursos estratégicos que controlam, inclusive de biodiversidade, seja pelas próprias características dos seus modos de vida, representam contrapontos fundamentais, e mesmo entraves diretos, à consolidação e à expansão do modelo econômico capitalista predatório, concentrador, excludente e dependente. A extrema direita no poder, que é perversa, mas – ao contrário do que muitos pensam – não é ignorante, sabe bem que atacar os povos indígenas, seus territórios e seus direitos constitucionais é medida estratégica e imprescindível à consecução dos seus propósitos. Inversamente, as forças políticas que tentam se contrapor, também deveriam perceber a centralidade dos povos indígenas e da necessidade de proteção dos seus territórios e dos seus direitos como eixo estratégico na discussão e na produção de “outros mundos possíveis”; de modelos alternativos de país, de sociedade e de gestão do planeta. Direitos indígenas não importam apenas para povos indígenas; são imprescindíveis à produção de uma sociedade e de uma economia nacionais mais justas, mais igualitárias, mais diversas e sustentáveis.

[F.S] Pensando a partir dos ataques realizados pelo governo brasileiro às ciências sociais e em especial à antropologia, como você avalia o fazer antropológico nos dias atuais?

[J. S.] Historicamente, o fazer antropológico tendeu a emergir intelectualmente fortalecido de situações de crise e conflito. Foi assim no que diz respeito à Antropologia europeia e norte-americana que se seguiu à Primeira Grande Guerra e mesmo à crise de 1929; e de modo ainda mais evidente no que diz respeito à que se seguiu à Segunda Grande Guerra e à superação, à época, de algumas das expressões mais acabadas do nazifascismo. No Brasil, as décadas de 1970 e 1980, que corresponderam ao auge da ditadura e ao início da sua superação, foram também muito produtivas e renovadoras para o fazer antropológico no país. Nos últimos anos, as Ciências Sociais e em especial a Antropologia têm sido de fato muito atacadas pelo governo brasileiro e principalmente por setores políticos e econômicos poderosos que lhe dão sustentação, como o latifúndio, o agronegócio e a mineração, tendo sido inclusive

foco de uma CPI no Congresso Nacional que pretendeu investigar ações do Incra e da Funai na proteção de territórios indígenas e de outras comunidades tradicionais. Isso mostra a importância dessas Ciências em seu papel de indutoras da promoção de direitos sociais importantes e de questionamento a estruturas e rotinas perversas de exercício dos poderes político e econômico. Nada além, pois, do que se deva esperar delas em seu trabalho de produção de conhecimentos e de exercício de responsabilidades sociais. Nesse contexto de ataques, o fazer antropológico se torna evidentemente mais difícil, principalmente em alguns aspectos práticos como os de financiamento e mesmo de acesso a certos contextos de pesquisa, mas se torna também mais desafiador, mais instigante e mais necessário! É de se esperar que ele venha a sair desses embates com sua musculatura intelectual fortalecida, mais uma vez e também desta vez.